संस्कृत-विमर्शः

नवशृङ्खला

अङ्कः ४ वर्षः २०१०



राष्ट्रियसंस्कृतसंस्थानम्
मानितविश्वविद्यालयः
नवदेहली

संस्कृत-विमर्शः

नवशृङ्खला

अङ्कः-४ वर्षम् २०१०



राष्ट्रियसंस्कृतसंस्थानम्

(भारतशासनमानवसंसाधनविकासमन्त्रालयाधीनम्)

मानितविश्वविद्यालयः

नवदेहली

प्रकाशकः
कुलसचिवः
राष्ट्रियसंस्कृतसंस्थानम्
(मानितविश्वविद्यालयः) .
५६-५७, इन्स्टीट्यूशनल एरिया
जनकपुरी, नवदेहली-११००५८

e-mail : rsksrp@yahoo.com
website : www.sanskrit.nic.in

ISSN : 0975

संस्करणम् : २०१०

वार्षिकसदस्यताशुल्कम् – रू० १००-००
प्रत्यङ्कम्– रू. ५०-००

मुद्रकः
अमर प्रिंटिंग प्रेस, दिल्ली-११०००९
दूरभाषा- ९८७१६९९५६५
e-mail-amarprintingpress@gmail.com

SAṂSKṚTA-VIMARŚAḤ

New Series

Vol.-4 **Year 2010**



Rashtriya Sanskrit Sansthan

(Under Ministry of Human Resource Development, Govt. of India)

Deemed University

New Delhi

Publisher
Registrar
Rashtriya Sanskrit Sansthan
Deemed University
56-57, Institutional Area,
Janakpuri, New Delhi - 110 058

e-mail : rsksrp@yahoo.com
website : www.sanskrit.nic.in

ISSN : 0975

Edition - 2010

Annual Subscription : Rs. 100-00

Rs. 50.00 Per issue

Printed at :
Amar Printing Press, Delhi - 9
Ph., 9871699565, 9891709217
e-mail-amarprintingpress@gmail.com

परामर्शदातृ-समितिः

सम्पादक-मण्डलम्

ADVISORY-BOARD

EDITORIAL-BOARD

विषयानुक्रमणिका

विमर्शः—




विमर्शः




शिशुपालवधमहाकाव्ये ज्योतिर्विज्ञानविचारः

के.बी. अर्चकः

क्षेमेन्द्रः कविकण्ठाभरणे ज्योतिषशास्त्रज्ञावस्यावश्यकत्वं कवीनां प्रतिपादयति। तदनु लेखेऽस्मिन् माघस्य कवेः ज्योतिषशास्त्रज्ञानं तत्कृतेरुद्धरणानि प्रदर्श्य प्रकाश्यते।

"अपारे काव्यसंसारे कविरेकः प्रजापतिः, यथास्मै रोचते विश्वं तथेदं परिवर्तते" (ध्वन्यालोक III. ४२) इति आनन्दवर्धनभणितिः अर्थवत्ता एव। सुकविः अचेतनानामपि चेतनवत् चेतनान् अचेतनवत् स्वतन्त्रतया काव्ये व्यवहारयति, काव्यप्रपञ्चं सृजति, नूतनब्रह्म भवति। इयं सृजनशक्तिः "कवेः अन्तर्गतभाव" इति भरतेनोक्तम्, एवं च कविप्रतिभा एवेति भामहेन अभिप्रेतम्।[१]

एतादृशसुकविनः अन्यतराणां शास्त्राणामपि सम्यक् ज्ञानमावश्यकं वर्तते। यथा राजा चक्रवर्तिपदप्राप्यर्थम् उत्तम–मध्यम–अधमजनमध्ये विवेकं मनसि विधायति, ब्राह्मणादि–वर्णानां तेषु तेषु वृत्तिषु अनिष्टसङ्करं परिहरति, तथैव श्रेष्ठकविः काव्यगतगुणान् मनसि निर्धार्य तद्दोषान् परिहृत्य उत्तमकाव्यं कर्तुं शक्नोति, अनेन च सः कविचक्रवर्ती भवितुं अर्हति। मार्गमिदमनुसृत्य व्यापकदृष्ट्या दण्डिः एवं कथयति

नैसर्गी च प्रतिभा श्रुतं च बहु निर्मलम्।
अमन्दश्चाभियोगोऽस्याः कारणं काव्यसम्पदः।।

(काव्यादर्शः I. १०३)

तथा च, लोकानुभवं वेदादिशास्त्रज्ञानं वृद्धसेवा–विमर्शात्मकप्रतिभादिरूपं प्रकीर्णं च कवेरावश्यकं भवन्ति इति विश्वतोमुखविचारः "लोको विद्याप्रकीर्णं च काव्याङ्गानि" (१.३१) इति काव्यालङ्कारसूत्रेण प्रकटीकृतः। एतदग्रे गत्वा, क्षेमेन्द्रः कवेः शास्त्रज्ञान–व्यापकत्वमधिकृत्य स्वीये कविकण्ठाभरणे ख्यापयति–

रवीन्दुताराकलनं सर्वर्तुपरिभावनम्।
जनसङ्घाभिगमनं देशभाषोपजीवनम्।। (II. २)

अत्र 'रवीन्दुताराकलनम्' इति पदं कवेः ज्योतिषशास्त्रज्ञानस्यावश्यकत्वं सूचयति।

न केवलमिदं कवेः पर्याप्तं, अपि तु तस्य न्यायमीमांसा व्याकरणादिशास्त्र-ज्ञानमावश्यकम्। सन्दर्भेऽस्मिन् क्षेमेन्द्रः पतिपादयति यत् तर्क-व्याकरण-भरत-चाणक्य-वात्स्यायन-भारत-रामायण-मोक्षोपाय-आत्मज्ञान-धातुवाद- रत्नपरीक्षावैद्यकज्योतिष-धनुर्वेद-गज-तुरगपुरुषलक्षण-द्यूत-इन्द्रजालप्रकीर्णेषु परिचयः कविसाम्राज्यव्यञ्जनः इति।[२]

परमत्र कविना अवधातव्यं यत् विविधशास्त्रज्ञानप्रभावेन स्वकाव्ये यथेच्छं तत्त्वच्छास्त्रविचारान् न व्यवहारयेत्। अंशमिमं लक्षीकृत्य अभिनवगुप्तेन निरूपितं यत्- "व्युत्पत्तिः प्रतिभोपयोगि समस्तवस्तु - पौर्वापर्यपरामर्शकौशलम्"। एतादृशकविचक्रवर्तिना माघेन स्वीये शिशुपालवधमहाकाव्ये नैकानां शास्त्रविषयाणां उल्लेखाः उपयोजिता सन्ति। यथा व्याकरण-शास्त्रं (II. ४७, ९५, ११२, XIV. ६६, XIX. ७५), धर्मशास्त्रं (IX. ९), सांख्यदर्शनं (I. ३३, XIV. १९), मन्त्रशास्त्रं (II. ८२), न्यायशास्त्रं (II. ९१), आयुर्वेदशास्त्रं (II. ५४, ८४, ९३, ९६), पुराणशास्त्रं (I. १५, ४९, ५० ; II. ३८, ३९, ४०, ६०; III. ६१; IV. २; V. ३१, ६६; VI. १७; VIII. ६४; IX. १४, ८०; XI. ३), नाट्यशास्त्रं (II. ४४, XIV. ४०), अर्थशास्त्रं (V. १०, ६०), गजशास्त्रं (V. ३६, ४७, ४९), संगीतशास्त्रं (I. १०; XI. १), इत्यादयः। तथैव माघकवेः राजनीतिज्ञानं पूर्णतया द्वितीयसर्गे परिचितं भवति। अत एव शास्त्रवैदग्ध्यं अमोघीकृतस्य कवेर्माघस्य नाम संस्कृतकाव्यसाहित्यनभोमण्डले विद्युदिव देदीप्यते। महाकाव्यलक्षणेक्षिते चन्द्रार्कोदयादि-वर्णनोत्तुङ्गतरङ्गान्विते प्रधानकथाप्रवाहे मज्जनानन्दभरभरिताः तस्य माघमहाकवेः ज्योतिर्विज्ञान-वैदुष्य-वैचित्र्यमपि साक्षीकुर्वन्ति। तथा च ज्योतिर्विज्ञानविचाराः यत्र यत्र यथायोग्य-स्वान्तरीभूताः सन्ति, तेषां समालोचनं ससन्दर्भमत्र कृतमस्ति।

शिशुपालवधमहाकाव्यस्य प्रथमसर्गे नारदः द्वारकामागत्य श्रीकृष्णं प्रति चेदिराजस्य औद्धत्यपूर्णस्य शिशुपालस्य संहारार्थं इन्द्रसन्देशं निवेदयति। एतस्मिन्नेव काले द्वितीयसर्गप्रारम्भे राजसूय-यागायोजितेन युधिष्टिरेण श्रीकृष्णः निमन्त्रितः भवति। अतः अनयोः देवकार्य-मित्रकार्ययोः कतरं स्वीकार्यमिति मानसिकद्वन्द्वमुपपाद्य, तन्निर्णयार्थं उद्धवबलरामाभ्यां सार्धं श्रीकृष्णः मन्त्रगृहमगच्छत्। गमनावसरे, तौ उद्धवबलरामाभ्यां कृष्णानुसरणं "गुरुकाव्यानुगां बिभ्रच्चान्द्रीमभिनभः श्रियम्" (II. २)[३] इति वर्णितम्। इदं च वर्णनं ज्योतिःशास्त्रोल्लेखेन उपोद्बलितमस्ति अमरकोशोक्तदिशा[४] अत्र गुरुकाव्यौ बृहस्पतिशुक्रयोः पर्यायवाचिनौ स्तः। सदसि

उद्धवबलरामाभ्यामनुसृतस्य श्रीकृष्णस्य शोभावैचित्र्यं उद्घोषयितुं माघेन नभोमण्डलमण्डितः गुरुशुक्रग्रहानुगतः चन्द्रः उपमानवाचकत्वेन उदाहृतः।

बृहज्जातकोक्तदिशा[१] स्वक्षेत्रस्थस्य चन्द्रस्य अपेक्षया यदा गुरुशुक्रौ समस्थानौ भवतः तदा गुरुशुक्रो सममित्रे अपि तयोस्तेजः ह्रासत्वं भजति। तथैव एकस्मिन्नेव मन्त्रगृहे स्थिताभ्यां उद्धवबलरामभ्यां तेजः चद्रिकास्मितस्य श्रीकृष्णस्य पुरतः कुण्ठितमभूत्, एवं च कृष्णवचनमेव अनुसरणीयं भवतीति भावः।

मन्त्रगृहे मन्त्रालोचनसमये 'शिशुपालबधाय पराक्रममवलम्ब्य युद्धं प्रवर्तयितव्यमि'ति बलरामेन गदितम्। "अग्नेः शेषं, ऋणात् शेषं, शत्रोः शेषं न शेषयेत्" इति न्यायेन क्षुद्रोऽयं शिशुपालः एकाकी सन् नः किं करिष्यतीति न कदापि उपेक्षणीयः, परं एकोऽपि शत्रुः शिशुपालः उच्छेत्तव्यः इति बलरामस्य अभिप्रायः सन्दर्भेऽस्मिन् पुराणप्रसिद्धं राहुणा चन्द्रग्रसनं उल्लिखितं यथा–

ध्रियते यावदेकोऽपि रिपुस्तावत् कुतः सुखम्।
पुरः क्लिश्नाति सोमं हि सैंहिकेयोऽसुरद्रुहाम्।। (II. १८)

अत्रोक्तप्रकारेण सिंहिकापुत्रः राहुः एकोऽपि देवतानामग्र एव चन्द्रमसं ग्रसते। एतमेव चन्द्रग्रसनविषयं द्वितीयसर्गे एकोनपञ्चाशत्तमे श्लोके पञ्चदशसर्गे श्लोके च सुन्दरं व्याहृतम्। तथा चायं श्लोकः

"स्वयं प्रणमतेऽल्पेऽपि परवायावुपेयुषि"।
निदर्शनमसाराणां लघुर्बहुतृणं नरः।। (II. ५०)

अत्र बलरामोक्तरीत्या, यथा मन्देनापि वायुना तृणं स्वयमेव प्रह्वीभवति, तथैव निष्पौरुषपुरुषः अल्पीयसा रिपुणा लघुक्लेशेन तृणकल्पो भवति। एवं च रविराह्वोः चन्द्रराह्वोश्च योगयोर्मध्ये द्वितीयस्यैव योगः तीक्ष्णतर इति माघेन सूचितः यथा–

तुल्येऽपराधे स्वर्भानुर्भानुमन्तं चिरेण यत्।
हिमांशुमाशु ग्रसते तन्म्रदिम्नः स्फुटं फलम्।। (II. ४९)

अत्र सूचितो विषयः एवं वर्तते, यदा रविराह्वोः योगः भवति तदा रवेः राहुः अल्पक्लेशकरः भवति, परं चन्द्रस्य अचिरेणैव कालेन बहुक्लेशकरः भवति। विषयस्यास्य स्पष्टीकरणं बिम्बात्मकेन ज्योतिःशास्त्रेण क्रियते यत् यस्य कस्यापि जातके चन्द्रः स्वस्थाने कर्कटके स्थितोऽपि राहुदुष्ट्याक्रुष्टो भूत्वा यथोचितफलदाने निर्बलो भवति, परं तादृशी निकृष्टावस्था रवेर्न भवति इति जातकमालायां स्पष्टं वर्तते।

एवं च पक्षकालमध्ये अष्टमी-चतुर्दशी-पूर्णिमा-प्रतिपत्तिथयश्च शुभं ज्ञापयन्ति इति तिथिनिर्णये प्रमाणितम्। अयमंशः पार्वणशब्दप्रयोगेन ध्वनितः माघेन यथा-

जगत्पवित्रैरपि तं न पादैः स्प्रष्टुं जगत्पूज्यमयुज्यतार्कः।
यतो बृहत्पार्वणचन्द्रचारु तस्यातपत्रं बिभराम्बभूवे।। (III. २)

पूर्वोक्तप्रकारेण मित्रकार्य-देवकार्ययोः कः स्वीकारार्हः इति द्वन्द्वे उत्पन्ने सति कार्यद्वयं हस्तिनापुरगगनेन सम्भवति इति राजनीतिनिपुणस्य उद्धवमन्त्रिणः वचनानुसारं निर्णयं कृत्वा श्रीकृष्णः इन्द्रप्रस्थं प्रतस्थे। सन्दर्भेऽस्मिन् उपरितने श्लोके उक्तं यत्, कृष्णगमनसमये प्रपञ्चपूज्यं श्रीकृष्णं अर्कः स्वकिरणैः स्प्रष्टुं नार्हतीति।

तथा च इन्द्रप्रस्थप्रस्थानकाले 'पुष्य' नामकं माङ्गलिकरथमधिरोहतः श्रीकृष्णस्य शिशुपालवध-रूपकार्यसिद्धिर्भविष्यतीति सूचयता माघेन पठित :-

रराज सम्पादकमिष्टसिद्धेः सर्वासु दिक्ष्वप्रतिषिद्धमार्गम्।
महारथः पुष्यरथं रथाङ्गी क्षिप्रं क्षपनाथ इवाधिरूढः।। (III. २२)

अत्र 'पुष्य' इति शब्दप्रयोगेन पुष्यनक्षत्रं योजितम् भवति। बृहज्यातकोक्तरीत्या पुष्यनक्षत्रं सर्वार्थसाधकं वर्तते। यथोक्तं 'पुष्यो हस्तो मैत्रमप्याश्विनं च चत्वार्याहुः सर्वदिक् द्वारकाणि' इति। अपि च पुष्यनक्षत्रस्थितः चन्द्रः राजति काले क्रियमाणं कर्म सत्फलमाहवति, कर्मकर्तुः यशः सर्वासु दिक्षु प्रसरति इति नक्षत्रचूडामणौ व्याख्यातम्।

अनन्तरं नवमसर्गे वर्णितं यत् द्वारकानगरप्रस्थितः श्रीकृष्णः चतुरङ्गसङ्गो भूत्वा रैवतकपर्वतमासादितवान्। तत्र च श्लोकः सन्ध्यासमयं उपवर्णयति-

प्रतिकूलतामुपगते हि विधौ विफलत्वमेति बहुसाधनता।
अवलम्बनाय दिनभर्तुरभून्न पतिष्यतः करसहस्रमपि।। (IX. ६)

दिवसावसानसमये सूर्यस्तावत् किरणसहस्रयुक्तोऽपि तेषां स्वकिरणानाम् अवष्टम्भनाय असमर्थो भवति, अस्तङ्गतो भवति। तदनन्तरं हिमांशु गगनाम्बरे उदयमेति। अतः सूर्यस्य कृते चन्द्रः प्रतिकूलः भवतीति सूचितम्। अत्र ज्योतिः-शास्त्रविचारः एवं वर्तते - चन्द्रः यथा यस्य पृष्ठतः (प्रतिकूलः) भवति, तदा सः महत्साधनसम्पत्तियुक्तोऽपि अनिष्टं भजति यथोक्तं जातकपारिजाते - " सम्मुखं ह्यर्थलाभाय दक्षिणे सुखसम्पदः। पृष्ठतो मरणं चैव वामे चन्द्रे धनक्षयः। प्रसङ्गान्तरे एकादशसर्गस्य श्लोकः ध्रुवनक्षत्रस्य आकृतिं कथयति-

स्फुटतरमुपरिष्टादल्पमूर्तेर्ध्रुवस्य
स्फुरति सुरमुनीनां मण्डलं व्यस्तमेतत्।
शकटमिव महीयः शैशवे शार्ङ्गपाणे-
श्चपलचरणकाब्जप्रेरणोत्तुङ्गिताग्र्यम्।। (XI. ३)

ध्रुवमण्डलं महत्तरं शकटमिव शकटाकारं शकटासुरशरीरमिव स्फुरति दीप्यत इति वर्णितमत्र। पृथिवीतः दूरे अवस्थानात् अस्य नक्षत्रस्य आकारः प्रतीयते। अस्य नक्षत्रस्य सन्दर्भः धर्मशास्त्रग्रन्थेषु स्मृतिग्रन्थेषु च श्रूयते। एवमेव धुरधुरायोगरय विचारः माघेन समीक्षितः अस्ति।

पवनात्मजेन्द्रसुतमध्यवर्तिना नितरामरोचि रुचिरेण चक्रिणा।
दधतेन योगमुभयग्रहान्तरस्थितिकारितं धुरधुराख्यमिन्दुना।।
(XIII. २२)

बृहज्जातकोक्तरीत्या द्वितीयस्थाने गतेन द्वादशस्थानगतेन च चन्द्रेण सह कुज-बुध-गुरु-शुक्र-शनिग्रहेषु अन्यतरताराग्रहः विद्यते चेत् धुरधुरायोगः सम्भवति।[६] धुरधुरायोगस्य कारकाणां ग्रहभेदपञ्चकेन तेषां स्थानाधिपस्थितिभेदेन च अयं योगः अशीत्युत्तरशतभेदे भिन्नः वर्तते। अयं योगः कार्यसिद्धेः निदानमिति प्रमाणितम्।[७]

अपि च, त्रयोदशसर्गे श्रीकृष्णः युधिष्ठिरश्च तेजःपुञ्जेन समुल्लसन्त्यौ सभापुरतः रथादवतीर्णौ इति वर्णनसन्दर्भे माघः कथयति-

अभितः सदोऽथ हरिपाण्डवौ रथादमलांशुमण्डलसमुल्लसत्तनू।
अवतेरतुर्नयननन्दनौ नभः शशिभार्गवावुदयपर्वतादिव।।
(XIII. ६१)

अत्र "शशिभार्गवावुदाय ...." इत्यादिवचनेन चन्द्रशुक्रयोः युगपत् समस्थाने कार्यसिद्धिर्भवतीति कविना उक्तम्। अस्मिन् विषये धुण्डिराजस्य जातकाभरणमेव प्रमाणम्।

तथा च पञ्चदशसर्गे अष्टचत्त्वारिंशत्तमे श्लोके "सकीलमिव सूर्यमण्डलम् ...." इत्यादिवचनेन ज्योतिःशास्त्रविषयः ज्ञापितः भवति यत्, सूर्याचन्द्रमसौ परितः यदि नाम समुज्ज्वलतारकामण्डलं अवतिष्ठते तर्हि मनुष्याणां अमङ्गलं नूनं भवेत्।

एवं सेनानिवेशेन इन्द्रप्रस्थभूमिः उद्धृतधूलिधूसरितो समभवदिति वर्णनसमये माघः कथयति-

यियासितामथ मधुभिद्विवस्वता जनो जरन्महिषविषणधूसराम्।
पुरः पतत्पतबलरेणु – नालिनीमलक्षयद्दिशमभिधूमितामिव।।
(XVII. ४१)

अत्र "अभिधूमितामिव" इति सूर्यगमनवैचित्र्यं व्यञ्जितं करोति। "अङ्गारिणी दिग् रविविप्रयुक्ता यस्यां रविस्तिष्ठति सा प्रदीप्ता। प्रधूमिता यास्यति यां दिनेशः शेषाः प्रशस्ताः शुभदाश्च ताः स्युः" इति जातकाभरणग्रन्थे विशदीकृतम्।।

एवमेव अन्येषु केषुचित् श्लोकेषु माघः ज्योतिःशास्त्रविचारान् आविष्कृत्य शिशुपालवधमहाकाव्यस्य वैचित्र्यं व्यञ्जितवानिति स्पष्टं भवति।

---

१. "काव्यं तु जायते कस्यचित् प्रतिभावतः प्रतिभावतः।।" काव्यलङ्कार, I. ५
२. कविकण्ठाभरणम्, V. २
३. सार्धमुद्धवसीरिभ्यामथासावासदत्सदः।
गुरुकाव्यानुगां बिभ्रञ्चान्द्रीमभिनभः श्रियम्।। शिशुपालवधम्, II. २
४. "बृहस्पतिः सुराचार्यो गीष्पतिर्धिषणो गुरुः
शुक्रो दैत्यगुरुः काव्यो उशना भार्गवः कविः", अमरसिंहः, अमरकोशः I. ५
५. वराहमिहिरः, बृहज्जातकम्, द्वितीयप्रकरणम्, १५, p. ९६
६. हित्वार्कं सुनाफाऽनफाधुरधुराः स्वान्त्योभयस्थैः ग्रहैः शीतांशोः। बृहज्जातकम्, XIII. ३
७. उत्पन्नभोगसुखं भुग्धनवाहनाढ्यरतागान्वितो धुरधुराप्रभवरसुभृत्यः।। बृहज्जातकम्, XII. ६

अथ पङ्क्तिकपदार्थलक्षणम्

पियाली पलित

अत्र पङ्क्तिकपदार्थो विचार्यते। स च प्रांधान्येन त्रिविधः-कालिक-देशिक-बौद्धिकभेदेन। तत्र एक एव पदार्थो नानासमवायप्रतियोगी भूत्वा महज्जगज्जालं रचयतीति नव्यनैयायिकानां मतं, यच्च प्राचीनैः नोल्लिखितम्। कणादकल्पितमेव वस्तुनिचयम् अनुचिन्त-यद्भिः नव्यैः आकारतो धर्मधर्मिभावमवलम्ब्य उपस्थाप्यते एतत् पङ्क्तिकपदार्थलक्षणमिति आधुनिकशैल्याऽत्र निबन्धे निरूप्यते।

निधाय हृदि विश्वेशं विधाय गुरुवन्दनम्।
पङ्क्तिकपदार्थलक्षणं क्रियते धर्मार्थिभिः॥

अथ हृत्पदं मनःपरम्। जन्यत्वं सप्तम्यर्थः। अन्वयश्चास्य निधाने। निधानं ज्ञानविशेषः। विश्वेशम् इति द्वितीयार्थो विषयत्वम्। तथा च विश्वेशविषयक-मनोजन्य-ज्ञानविशेषोत्तरकालीना या कृतिरिति केचित्। तन्न। ज्ञानमात्रस्य मनोजन्यत्वेन मनोजन्यत्वार्थस्य हृदीत्यस्याव्यावर्तकतापत्तेः। किन्तु हृत्पदं हृदयरूपशरीरावयवपरम्। निधानं धात्वर्थः। तच्चावस्थापनमवस्थिततत्वारोपणम्। तथा च अवस्थिततत्वप्रकारक-आहार्यज्ञानोत्तरकालीना या कृतिः इत्यन्वयबोधः। हृदीत्यत्र सप्तम्यर्थो निरूपितत्वम्। तस्यावस्थिततत्वे अन्वयः। विश्वेशम् इत्यत्र द्वितीयार्थो विशेष्यत्वम्। तथा च विश्वेशविशेष्यक-हृदयनिरूपितवृत्तित्वप्रकारक-आहार्यज्ञानोत्तरकालीना या कृतिः इत्यन्वयः। अथ गुर्वादिस्मरणानन्तरम् पङ्क्तिकपदार्थलक्षणं अभिनवनव्यवैशेषिकतत्त्वं विव्रियते अस्मदाचार्येण नवज्योतिसिंहेन वैश्वामित्रेण विज्ञाननिधिना।

अथ नव्य-वैशेषिकैः पदार्थधर्मपरिस्फुटनार्थं प्रथमतः आधुनिकज्यामितिग्राह्यं शेप् फर्म् (Form), पयेन्ट् (Point) इत्यादिविषयकमालोचनं क्रियते। तत्र यदा कश्चित् गोलाकारः समतलवृत्तिः भवति तदा तयोः संयोगः बिन्दुमात्रप्रदेशं व्याप्नोति। तत्संयुक्तप्रदेशनिष्ठवृत्तितानिरूपकविन्दुः स्वयम् अप्रदेशवृत्तिः पयेन्ट् इति पदेन

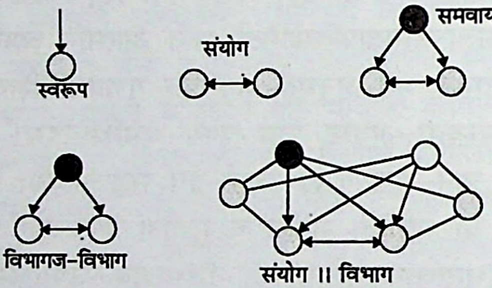
उल्लिख्यते। संयोगस्तु प्रदेशवृत्तिरेव। फर्म् इति पदेन परिपूर्णाकारः संस्थानविशेषः कश्चिदुपलभ्यते यस्तु **स्वरूपतः बौद्धिक बुद्धिनिष्ठः** न प्राचीनसम्मतभावपदार्थेषु अन्तर्भावितः। शेप् इति पदेन **पदार्थगत-आकारविशेषः बुद्धौ भासमानः** उल्लिख्यते। सर्वमेतत् केवलं गणितसाधनम् न वेति आह न। यथार्थव्यवहारस्थलेऽपि एतेषां सम्यक् प्रयोजकत्वात्। तद्यथा तन्त्रयुक्तौ अनुमितौ वा यत् युक्तिसङ्ग्रहादि क्रियते तेषाम् सविषयकत्वात् विशेष्यविशेषणभाववत्तया विशिष्टसम्बन्धनिरूपणत्वात् दार्ष्टान्तिकस्थलीयत्वाच्च। सर्वमेतत् **आइडियल्** (Ideal) तथा **बुद्धिनिरूपित-वृत्तित्वप्रकारक-आहार्यज्ञानविषयमात्रमिति** मतम्। वस्तुगत्या हि सर्वे पदार्थाः एतेषां बुद्धिनिष्ठानाम् अनुकाराः तत्त्वानि इति प्रतीयन्ते। यथार्थानुकारयोः स्वरूपतः भेदवत्त्वेऽपि तदाकारोपहितत्वात् भेदग्रहणं दुष्करमेव। गोलक-गोलाकारवत् चक्र-चक्राकारवत् रेखा-रेखाकारवद्वा। एवं सति कथमस्य परिज्ञानं भवति - आकारात् आकारविशिष्टस्य आकारविशिष्टात् आकारस्य वा। तदा ब्रूमः प्रायिकमेतत् वचनम्। प्रकृतिवशात् ईश्वरज्ञानविषयतावशात् बीजाङ्कुरादिवदनादिसृष्टिवैचित्र्यदर्शनात् पौरुषेयव्यवहारप्रवृत्तिवशात् च। **तथा हि ययोः कयोश्चित् बौद्धिकपदार्थयोः संबन्धः बाह्यपदार्थसंसर्गं विनाऽपि भवितुमर्हति। यथा गोल-समतलयोः जगत्-सृष्ट्योर्वा। न चैतत् स्वाप्नविषयवत् मिथ्या शशविषाणादिवत् वा तुच्छम्। तुच्छविषयाणां संसर्गात्यन्ताभावात् स्वाप्नादीनां मनोविजृम्भणमात्रत्वाच्च।** एतेषां बौद्धिकपदार्थानां वैशेषिकसम्मतषट्पदार्थेषु अन्तर्भावः इष्यते न वा। एते खलु बुद्धिविषयाः आत्मधर्माः इति मन्यते। बुद्धेः आत्मधर्मत्वम् सविषयकत्वं च तैः अंगीकृतमेव। यदा किञ्चिद् गोलाकारद्रव्यम् अस्मद्बुद्धिषु वर्तते तदा तद्द्रव्यगत-परिमाणादिधर्मा अपि बुद्धौ भासन्ते। अतस्तेषां गोलाकाराणां परिमाणादिगुणपदार्थे अन्तर्भावः कथं न स्यात्। उच्यते न स्यात्। आकारस्य द्रव्यगतपरिमाणप्रयोजकत्वात्। आकारभाव्यं हि परिमाणम्। उक्तं च प्रशस्तपादभाष्ये - परिमाणं मानव्यवहारकारणम्। तच्चतुर्विधम् - अणु महद् दीर्घम् ह्रस्वं वेति। मानं मानव्यवहारश्च आकारम् आश्रित्यैव भासमानं भवति। भवतु तावत्। सर्वमेतत् अपेक्षाबुद्धिविषयं न वा संख्यादिवत्। नैतद् वाच्यम्। संख्यापरिमाणादीनाम् अपेक्षाबुद्धिविषयत्वं एकैकबाह्यविषयनिरूपितं भवति। परन्तु अपेक्षाबुद्धिः परत्वापरत्वसंख्यादीन् विषयीकुर्वन्नेव प्रवर्तते। न तस्याः स्वातन्त्र्यमस्ति वा। आकारादीनां तु स्वविषय-कानुभवकाले यद्यद्विषये अनुभवः जायते तत्तद्विषये तेषाम् आरोपणं परिलक्ष्यते। धर्मसारूप्यात् बाह्येऽर्थे तदनुकाराः अनुभूयन्ते इति विशेषः। तथा हि – बुद्धिगत-दार्ष्टान्तिकाः वस्तुतः मानसविनिर्माणम् प्राकृतिकनियमानुसारि-कल्पितविषयाः हृत्कल्पितपरमेश्वरवत्। तद्विग्रहास्तु प्रत्यक्षपूजार्चादिव्यवहारविषयाः आलम्बनप्रतीति-विषयाः वेति लभ्यन्ते। प्राचीनैः आकारादयः गुणपदार्थेषु न प्रकीर्तिताः। गुणाः

द्रव्यवृत्तयः आकारास्तु द्रव्यविशेष-आश्रितत्वेऽपि तदधिकविस्तारवृत्तयः सन्ति। ननु आकाराः अवयवसंस्थानविशेषाः अवयवातिरिक्तावयविवत् इति कथं न उच्येत। न तथा। संस्थानविशेषाणाम् संयोगमात्रत्वात्। आकारस्तु संयोगातिरिक्तपदार्थविशेषः। स च द्रव्यनिष्ठसंयोगभाव्यत्वे सति संयोगातिरिक्त-अभिनव-पदार्थाविशेषः। एवमपि वक्तुं शक्यते - परिपूर्णाकारादयः ज्ञानाकाराः प्राचीनवैशेषिकसम्मतचतुर्विंशति-गुणातिरिक्ताः उपाधिविशेषाः स्युः। यद्वा अन्तिमसंयोगपर्यन्तं मूर्तानां समाप्ति-अवच्छेदवृत्ति-संयोगपर्यन्तमात्रवृत्तिः विभाजक-उपाधिविशेषः स्यात्। आधार-आधेयभावाश्च आकारादिवत् औपाधिकाः बौद्धिकपदार्थाः एव। सर्वे एते निरूप्यनिरूपकभाववन्तः आहार्यज्ञानविषयाः उपाधयः वृत्त्यनियामकसम्बन्धविशिष्टाश्च भवन्ति। वस्तुनि तेषां अयुतसंबन्धनियमितवृत्तित्वं नास्त्येव। वस्तुतः स्वगतं धर्मम् अपरे आरोपयति उपादधाति वा इति उपाधिलक्षणम्। अस्ति च उपाधेः अपरः विशेषः यदेषः आरोपितयोः वस्तुनोः सम्बन्धं निरूप्यनिरूपकभाववत्त्वं वा प्रकाशयति। यद्वा विभाजकत्वे सत्यपि औपाधिकसाधर्म्यवैधर्म्यनिरूपणेन पदार्थकोटिसंग्राहकः भवति। यथा- नित्यत्वे सति अन्यद्रव्यानारब्धकत्वे सति अनाश्रिताश्रयत्वम् अन्त्यद्रव्यत्वम् यथा आकाश- काल-दिक्-मनांसि। संयोगविभागकारणतावच्छेदकत्वं द्रव्यत्वम् इति च। तत्र पदार्थविभाजक-उपाधयः पदार्थविभागे निमित्तीभूत्वा लक्षणप्रवर्तकाः भवन्त्येव इत्येतेषां महदाशयः। यथा- द्रव्यत्ववत्त्वमिति द्रव्याणां सामान्यलक्षणे स्थितेऽपि आत्माश्रयदोषभयात् क्रियागुणसमवायिकारणत्वं द्रव्यत्वमिति विशिष्टलक्षणं पदार्थविभाजक-उपाधिं द्वारीकृत्य तत्प्रयुक्ताः मनुष्यत्वमात्रविशिष्टेषु स्त्रीत्व-पुंस्त्व-ब्राह्मण-क्षत्रियादि-उपाधि-प्रवर्तिताः विभागाः प्रामाणिका एव। अथवा एवमपि वक्तुं शक्यते - कार्य।। कारण-ग्राह्य।। ग्राहक - आधार।। आधेयादिभाव-प्रयोजक-संयोगादिसंबन्धम् आकारयति इति आकारः शेप्। अथ मूर्तामूर्तयोः आकारभेदः अस्ति न वा। अवश्यमस्ति। यथा अमूर्तत्वे सत्यपि यज्ज्ञानाकारः प्रतीयते स परिभाषायां प्रकार इति व्यवह्रियते। तेन च कश्चित् ज्ञानीय-विशेष्य-विशेषण-भावः प्रतिष्ठाप्यते। एवं सर्वव्यवहारमूलः धर्म-धर्मि-भावः उपाधिवशात् विशिष्टभावे पर्यवस्यते। उपाधित्वं स्वयं तु अनाश्रित-आश्रयत्वमिति बोद्धव्यम्। प्राचीनवैशेषिकमते आकारादीनां बुद्ध्यनतिरिक्तसत्ताकत्वात् न पृथग्रूपेण भावाभावेषु उल्लिखितम्। प्राचीनकृतभावाभावपदार्थानां लक्षणेषु आत्माश्रयदोषवशात् लक्ष्य-लक्षणसंबन्ध-स्वरूपविचारमार्गेण अभिनवनिर्दोषलक्षणम् निरूपणीयम् इति नव्यानाम् अभिमतम्। तत्र दिगाकाशानुपाधिककालोपहितानुपूर्वीकत्वमिति अनुभवलक्षणम्। सानु-पूर्वीकत्वमित्यनेन पूर्वापरीभावमाचष्टे। अयं पूर्वापरीभावः ज्ञानप्रकारीभूतसंस्थानविशेषः वाग्व्यवहारकाले पदे वर्णानां समूहं रचयति। स्वरान्तं हि अक्षरम्। स्वर-व्यञ्जनयोः सानुपूर्वीकत्वं विना पदसार्थक्यं न सम्भवति। वर्णानां पदानां वाक्यानां स्वराणां च

सानुपूर्वीकत्वसंरक्षणेनैव प्रमाण- शब्दव्यवहारः जायते लौकिकेषु वैदिकेषु च। अथ केयम् आनुपूर्वी। उक्तं च तद्वर्णोत्तरं तद्वर्णोच्चारणम्। वर्णानामानुपूर्व्येण संनिवेशः। पा। पस्पशा। भा। इति वा। स च कालिकवृत्तिविशेषः पूर्वोत्तरभावविशिष्टः आनुपूर्व्य-आनुपूर्वी-भावः प्रातिशाख्येषु सविस्तारमुपपद्यते। सानुपूर्वीकत्वमित्यनेन पूर्वापरीभावमाचष्टे। अथ तत्र क्रमः फर्म् इत्यनयोः किं पार्थक्यम्। अत्र ब्रुमः-आनुपूर्व्य-आनुपूर्व्यी-भावः रेखाकल्पः विस्तारविशेषः फर्म्। क्रमस्तु सानुपूर्वीकानां भावपदार्थानां संस्थानम्। अस्मन्मते आनुपूर्वी आधाराधेय- भावापेतः कालघटित-धर्मविशेषः। अथ कालस्य अखण्डत्वेऽपि विभुत्वात् तथा सर्वमूर्तद्रव्यसंयोगप्रतियोगित्वात् तस्मिन् कथञ्चित् क्रियानुयोगित्वमपि कल्पितव्यम् तत्संयुक्तद्रव्याणां क्रियासमवायित्वात् - येन कालश्चलति तथा भूत-भविष्यत्-वर्तमानादि-कालव्यवहारा अपि स्वीक्रियन्ते। एवं सति चलनात्मकक्रियासंयोगित्वात् काले विभागे स्वीकृते अनवस्था दुष्परिहरा विभागज-विभागस्य आनन्त्यात्। एवं पाश्चात्यमते महामति-जेनो-कृतः विप्रतिपत्तिविशेषः यत् संयोगजन्यक्रियावत्त्वे सति विभागज-विभाग-सत्त्वात् कालस्य भूत-भविष्य-वर्तमानवृत्ति-परिपूर्णाकारः कदापि न सम्भवः अनवस्था च अवश्यंभाविनी। अत एव कालस्थितविषयानां व्यवहारसिद्ध्यर्थं संयोगविभागाद्यतिरिक्तः कश्चिद् वस्तुविशेषः पूर्वापरीभावप्रयोजकः स्वीकार्यः। स हि वस्तुविशेषः नव्यैः पयेन्ट् इति पदेन समाख्यातः। इन्दो-युरोपीयभाषावर्गे पुङ्क्त-धातुनिष्पन्नम् इदं पदं देवभाषायाम् पङ्क्ति पञ्च प्रपञ्च इत्यादिरूपेण प्राप्यतें। एषां सर्वेषां वाच्यार्थे रेखा रेखिता विस्तारः इत्यादयः गृह्यन्ते। तथा हि मुंख्यतः कालिक-पङ्क्तिः देशिक-पङ्क्तिः बौद्धिक-पङ्क्तिश्च स्वीकृताः। सानुपूर्वीकत्वं हि पङ्क्तिमत्त्वम्। तथा हि देशिक-पङ्क्तिः अनुभूतपदार्थसन्निविष्टा अनुभव-पदार्थसंबन्धानां प्रयोजिका। कालिक-पङ्क्तिः आत्मनिष्ठानुभूतगुणानां अनुभवानां च क्रमं विस्पष्टयति। बौद्धिक-पङ्क्तिस्तु केवलम् अनुभूतपदार्थानां तेषां संबन्धानां च आधारः भवति। आत्मनः अननुभूतगुणाः यथा विभुत्वं सर्वमूर्तसंयोगित्वं वा नित्यत्वम् उत्पादविनाशराहित्यम् अनुपादानत्वम् अनाश्रित-आश्रयत्वं वेति स्वाधिकरणव्याप्यवृत्तिमत्वात् अपङ्क्तिका इति परिगणिताः। अपि च उच्यते क्रियोपाधिकः कालः। सा च क्रिया क्षणमात्रमाश्रित्य व्यपदिश्यते। क्षणं हि कालविशेषम् अविनाशि। तथा सति तत्क्षणवृत्तिविषयाणां सत्ताऽपि अविनाशिनी भवितुमर्हति। प्रागभावाव्यवहितोत्तरक्षणवृत्तित्वे सति ध्वंसाभावाव्यवहितपूर्वक्षणवृत्तिविशिष्ट-अनुभवविषयाणां तत्क्षणमात्रवृत्तित्वात् तेषाम् अविनाशित्वं कल्पनीयम्। तत्क्षणस्य युगपत्प्रागभावध्वंसाभावप्रतियोगित्वात् अविनाशित्वं तन्निष्ठविषयाणं च। कालगता स्वाभाविकी क्रिया च स्पन्दात्मिका। कालस्पन्दात् जायते क्षणम्। अखण्डे काले क्षणमिति उपाधिग्रहणादेव तस्य सर्वव्यवहारहेतुत्वं संभवति। कालगतयावद्धर्माणामाश्रयत्वे

सत्यपि क्षणम् स्वयं गतिहीनं क्रमिकाक्रमिकोभयप्रकारकं भवति। क्षणगतक्रमिकत्वं तत्तत्क्षणवृत्तिज्ञानविषयैः निश्चीयते। अथवा कालानुक्रमज्ञानविषयवत्त्वात् क्षणं क्रमिकमिति वक्तुं शक्यते। निरुपाधिके काले स्वरूपसंबन्धावच्छिन्नत्वे सति तस्यैव अक्रमिकत्वमिति क्षणभङ्गवादः निरस्तः। तच्च क्षणं पुनः सावधिकं निरवधिकं च भवति। युगपत्प्रागभाव-ध्वंसाभावप्रतियोगित्वे सति तत्क्षणवृत्तिज्ञानविषयवत्त्वात् क्षणं सावधिकम् अक्रमिकं च भवति। स्वरूपतः निरुपाधिककालविशेषः इति निरवधिकं क्रमिकमित्यपि ग्राह्यम्। तथा हि आत्मगुणे ज्ञाने क्षणिकत्वमुपाधिः। तच्च औपाधिकं क्षणं विशेषणसापेक्षतया कालोपाधिकत्वात् सावधिकं निरवधिकं चेति अविरुद्धतया समं ग्राह्यम्। तत्क्षणवृत्तिज्ञानस्य व्याप्यवृत्तितया विभौ आत्मनि सर्वत्र संबन्धसत्त्वेऽपि शरीरावच्छेदे अणुपरिमाणमनःसंयुक्त-आत्मप्रदेशमात्रप्रकाशः सर्वानुभवसिद्धः। परन्तु ज्ञाने क्रमसत्त्वात् तज्ज्ञानाधारं क्षणं क्रमविशिष्टमिति आहार्यम्। तथा हि-दिगाकाश-अनौपाधिक-कालोपहित-सानुपूर्वीकत्वम् अनुभवत्वमिति अनुभवलक्षणम्। अनुभवश्च आत्मविशेष-गुणम्। स च अनुभवः स्वात्यन्ताभावाप्रतियोगित्वे सति आत्मनि व्याप्यवृत्तिः इति सिद्धान्तः। विषयभेदात् आत्मनि भूत-अनुभूत-अननुभूत-गुणत्रयविशिष्टत्वं जायते। अननुभूतगुणास्तु स्मृति-संस्कार-अदृष्ट-पाप-पुण्य-धर्माधर्मादयः अक्रमिकाः अज्ञातसत्ताकाश्च भवन्ति। ज्ञान-सुख-दुःख-इच्छा-द्वेष-सङ्कल्पादयः ज्ञातसत्ताकाः क्रमिकाः पङ्क्तिविशिष्टाः वा भवन्ति। सर्वेषां च गुणानां जन्यत्वात् भूतत्वम् इति साधर्म्यं तेषु वर्तते। अनुभूतत्वाननुभूतत्वं हि विभाजक-उपाधिमात्रम्। ततः ज्ञानाधिकरणमात्मा इत्येतन्मात्रलक्षणम्। न उपयोगि। पङ्क्तिविशिष्टानां क्रमिकानां वा यत् विरामोऽवसानं वा तेषां क्रमप्रयोजकं पयेन्ट् इत्यनेनाभिधीयते तच्च अत्र उल्लिख्यमानं भवितुमर्हति। यथा- आपातविच्छिन्नयोः प्राणापानयोः मध्ये द्वौ विरामौ वर्तेते यत्र प्राणापानभिन्नौ कश्चित् विभाजकौ अवश्यं स्वीकर्तव्यौ। एवं कालिकपङ्क्तिविशिष्टानां ज्ञानानामन्तरे च।। तथा हि वस्तुमात्रं विन्दुः अथवा पयेन्ट् इति मूलतत्त्वद्वयमेव स्वीकर्तव्यम्। अस्ति च तयोः विशेषः यत् वस्तु विन्दु च वस्तु-अनधिकरणम् भवतीति। एतच्च अवधारणीयं यत् वस्तुमात्रत्वेनैव पदार्थत्वं न सिध्यति। तदेव वस्तुमात्रम् आङ्गल-भाषायाम् एन्टिटि (Entity) इति पदेन बोद्धव्यम्। पयेन्ट् विन्दु इत्यनेन च स्वरूपतः वस्तूनां विभाजकधर्माः एव बोद्धव्यम्। नैते विभाजकधर्माः द्रव्यादिवत् भावपदार्थाः न तदभावाः न वा तुच्छाः धर्ममात्रत्वात्। तथा हि वस्तु-विन्दु-समुच्चयं वस्तु-विभाजक-समुच्चयं वा जगत् इति आपद्यते। अयम् विन्दुविभाजकः वस्तूनां संबन्धप्रयोजकः। स हि संबन्धप्रयोजकः द्वयोः वस्तुनोः द्वन्द्वभावनियामकः। द्वन्द्वभावस्तु स्वरूपतः बौद्धिकद्वन्द्वभावः वस्तुषु औपचारिकः। परन्तु यावद्विश्वसापेक्षत्वात् द्वन्द्वभावप्रवर्तनायां वस्तूनां नास्ति कथमपि स्वातन्त्र्यमिति हि विशेषः। अथवा एतद्द्वन्द्वभावे सर्वं जगत् उपकारकमिति कल्पनीयम्। यथा

हस्त-पुस्तक-संयोगः। हस्त-पुस्तक-संयोग इति त्रयाणां पदार्थानां मध्ये सम्बन्धानुकूल्यविशेषसत्त्वे तदतिरिक्तानां विश्वस्य उपकारकत्वम् अवश्यमङ्गीकर्तव्यम्। संबन्धस्तु त्रिविधः स्वरूप-संयोग-समवायभेदात् धर्म-धर्मि-भावस्य संबन्धानुकूल्य-विशेषनिरूपितत्वाच्च। तत्र स्व-अधीनमात्रसंबन्धत्वं स्वरूपत्वम्। स्वभिन्न-अपर-सम्बन्ध-संबन्धि-भावात्यन्ताभाववत्त्वं वा। सम्बन्धान्तरेण असम्बन्धत्वे सति संबन्धत्वं स्वरूपत्वं पदार्थान्तर-अनपेक्षत्वे सति स्व-अधीनमात्रसम्बन्धत्वं वा। अस्ति स्वरूपतुल्यः द्वन्द्वभावग्राहयिता धर्मविशेषः। तच्च कन्टिग्युटि (Contiguity) इति आङ्ग्ल-पारिभाषिकशब्दविशेषेण उल्लिख्यते। तद्धर्मविशेषः कश्चित् बौद्धिकसम्बद्धत्वं बुद्धिमात्रग्राह्यसंबद्धत्वं वा बोधयति। अस्माभिः तु सर्वमेतत् पारिभाषिकशब्दनियततत्त्व-प्रकाशार्थं चित्रभाषा आश्रयित्वतव्या इति मतम्। अतः यथास्थानम् एतेषां चित्ररूपं प्रतिष्ठाप्यते।



तथा च सर्वमेतत् वैशेषिकनये पर्यवस्यते। कणादेन महर्षिणा तथैव दर्शनात् सूत्रितत्वाच्च नास्त्यत्र कश्चित् संशयः विरोधो वा। तत्र समवायः संबन्धान्तरानपेक्षः संयोग-स्वरूपातिरिक्तः संबन्धविशेषः स्वयमविभाज्यः विभाजकधर्मः अयुतसिद्धः कल्पितः। स समवायः द्रव्य-गुणयोः जाति-व्यक्त्योः द्रव्य-कर्मणोः अवयव-अवयविनोः व्यक्ति-विशेषयोः पञ्चविधद्वन्द्वभूतयोर्मध्ये नियमितः। स च संयोगसम्बन्धप्रयोजकः संयोगस्य द्रव्याश्रितगुणविशेषत्वात्। गणितशास्त्रे यथा कश्चित् स्थिरविन्दुः स्वीक्रियते यमाश्रित्य तदतिरिक्ताः पदार्थाः स्वस्थितिमालभते तथैव समवायमाश्रित्य सर्वे द्वन्द्वभावाः तन्निष्ठसंबन्धाश्च कल्प्यन्ते। तद्यथा – शिरोरूहे विन्यस्ते ब्रह्मरन्ध्रोपरि मेरुः दृश्यते शिखाबन्धप्रयोजकः तथैव समवायः स्वयमविकारी कूटस्थः अपरसम्बन्धप्रवर्तकः। अथवा कश्चित् देवदर्शनाभिलाषी प्रातः सप्तमघटिकायां पर्वतशीर्षम् आरोहणं कुर्वाणः सायं सप्तमघटिकायां शीर्षमुपलभ्य दर्शनान्तरं पुनः परदिवसे प्रातः सप्तमघटिकायाम् अवरोहणं कुर्वाणः सायं सप्तमघटिकायां सानुदेशमुपस्थितः। तस्य गमनागमनपथि एकः विन्दुः अवश्यमासीत् यत्र स चलदपि उभयदिवसे एकस्मिन्नेव क्षणे स्थितवान् आसीत्। अथवा भूतले कस्मिंश्चित् पटे विन्यस्ते तस्यैव आकुञ्चितदशायां

च एकः मेरुः अवश्यमस्ति यमाश्रित्य पट-भूतलयोः संयोगः प्रवर्तते। तदेव मेरुत्वं स्थिरविन्दुत्वं वा समवायस्वरूपे निहितमिति विहितम्। यथा घट-घटरूपयोर्मध्ये। पाकजरूपोत्पत्तिकाले च पूर्वरूपविनाश-अपरूपोत्पत्तिकाले च तदधिकरणे घटे क्षणमपि रूपहानिः न जायते। उत्पत्तिकाले परमाणौ च आद्यक्षणवृत्ति-रूपाभावः कदापि नास्ति इत्यस्माकम् आशयः। प्रलयकाले सर्वभावध्वंसे रूप-परमाणु-संबन्धेषु स्वरूपतः सत्स्वपि असंबद्धानां तेषां द्वन्द्वभावः न प्रवर्तते। ततः यत्र यत्र यत्कालव्याप्यस्य समवायस्य संयोगादिसंबन्धजातद्वन्द्वभावप्रवर्तकत्वं तत्तत्कालव्याप्यत्वमेव समवायस्य नित्यत्वम्। तथा हि स्वयमविभाज्यत्वे सति संयोगादिसंबन्धवृत्ति-अयुतसिद्धद्वन्द्वभाव-प्रयोजकविभाजकत्वं समवायत्वम् इति लक्षणम् अनाविलम्। संयोगस्य स्वरूपतः विभाज्यत्वात् संयोग-विभाग-उभयप्रयोजकत्वमेव अस्ति इति विशेषः। अतः विभाज्यत्वे सति संयोग-विभाग-उभयवृत्ति-विभाजकधर्मविशेषः संयोगसंबन्धः इत्येतत् चारुलक्षणम्। द्वौ स्वरूपसंबन्धौ एकस्मिन् समवाये पर्यवस्यते। विश्वं जगत् स्वरूपादिसंबन्ध-प्रतियोगिकम् इति स्वरूप-संयोग-समवाय-प्रतियोगिकत्वं हि जगतः लक्षणम्। ततः विश्वं जगत् एकस्मिन्नेव बिन्दौ मेरुभावं लभते सकलसंबन्धानाम् अभिन्नप्रतियोगित्वात्। संबन्धानां तु परस्परसाकांक्षत्वात् अनन्तविस्तारवशाच्च तेषाम् आनन्त्यमेव स्वीकार्यम्। तत्संबन्धपरिच्छित्तिजालं बीजाङ्कुरवत्-अनादि-अनन्त-जगत्-प्रवाह इति परिदृश्यते। अत्र रहस्यमेतद् यत् एकः पदार्थः नानासमवायप्रतियोगी भूत्वा महज्जगज्जालं रचयति इति नव्यानामाशयविशेषः प्राचीनैः नोल्लिखितम्। यद्यपि कणादकल्पितमेव वस्तुनिचयम् अनुचिन्तयद्भिः नव्यैः आकारतः धर्मधर्मिभावमवलम्ब्य वा उपस्थाप्यते एतत्पङ्क्तिकपदार्थलक्षणम्। तत्र जगदारम्भकपरमाणवः व्याप्यवृत्तिधर्माः। अव्याप्यवृत्तिधर्मवत्त्वस्वीकारे तद्धर्माणाम् अधिकरणभेदे समापन्ने परमाणोः सावयवत्वमपरिहार्यम्। तन्निरासार्थं तस्य पारिमाण्डल्यं दर्शितं येन सर्वमनाकुलम्। का अत्र युक्तिः। पारिमण्डल्यवशात् व्याप्यवृत्तिधर्मवत्त्वाच्च निरवयवं स्यात्। सावयवत्वे च मेरुसर्षपयोस्तुल्यपरिमाणत्वापत्तेः अवयवानन्त्यकल्पनात् गौरवः अनवस्था च दुष्परिहरा। परमाणुनिष्ठसंयोगः व्याप्यवृत्तिरेव। द्वयोः परमाण्वोः मध्ये यः संयोगः तन्निष्ठाधेयतानिरूपिताधारतावत्त्वात् तत्र औपाधिकः विभाजकः (Abstract Punctuator) कश्चिदनुभाव्यते। परमाणुलक्षणं तु नित्यमूर्तद्रव्यत्वे सति व्याप्यवृत्तिगुणवत्त्वं परमाणुत्वमिति। समवायित्वे सति असमवेतत्वं नित्यद्रव्यत्वम्। ननु व्याप्यवृत्तिगुणवत्त्वे अणुक-द्व्यणुकयोः परिमाणभेदः न स्यात् तथा हि त्रसरेणौ। उच्यते व्याप्यवृत्तिगुणवत्वे सत्येव परिमाणभेदः स्यात् द्वयोरणुकयोः संयोगवशात् उत्पन्ने द्यणुके अभिनव-अवयविनि अभिनवपरिमाणोत्पत्तेः। अपि च तत्रैव आधार-आधेयभावः अवयव-अवयविभावः प्रभृतयः भावप्रत्ययाः एकस्मिन्नेव धर्मिणि औपाधिकधर्माः विभाजकाः संनिविशन्ते। जलपरमाणुनिष्ठ-आधारतानिरूपक-शुक्लरूपम् स्यन्दमानम्

अविभज्यमानमेव तिष्ठति न वा। वस्तुगत्या रूपिणि एकस्यैव अवयविनः अनुभवात् तद्गतावयवानां भेदे सत्त्वेऽपि अवयविभेदः न स्यात्। तथा हि आधाराधेयभाववशात् भेदे सिद्धेऽपि शुक्लोऽयम् इति व्यवहारः औपाधिकः। भावप्रत्ययानां च अयं विशेषः यत् तेषु सिद्धे समवायादिसंबन्धे स्वसंबद्धविषये यावत्संबन्धयोग्यत्वम् आपतति येन जगज्जालं विस्तार्यते। अवयविनस्तु समवायमाश्रित्य स्वावयवाधिकरणकाः भवन्त्येव। चतुर्विधाः अवयविनः। तद्यथा– स्वेदज-अण्डज-उद्भिज-जरायुजाः। तत्र नित्यद्रव्यभिन्नत्वे सति संयोगविभागनिमित्तत्वम् असमवायिकारणत्वमिति भाषापरिच्छेद-कारमतम् अङ्गीकार्यम्। समवायित्वे सति असमवेतत्वम् नित्यद्रव्यत्वम्। तद्भिन्नत्वम् अनित्यत्वम्। नित्यद्रव्यभिन्नत्वे सति संयोगविभागकारणीभूताः पदार्थाः क्रियाः। क्रियाजन्यसंयोगविभागवन्तः परमाणवः। सा च परिस्पन्दात्मिका क्रिया। अन्या च गमन-आगमन-आकुञ्चन-प्रसारण-ऊर्ध्वगमन-अधोगमनादि-अनुकूल-संयोग-विभाग-अन्यतरसंबन्धात्मिका भवति। एकमात्रपदार्थसमवेतत्वे सति असमवायित्वम् विशेषत्वम्। अनेकसमवेतत्वे सति असमवायित्वं जातित्वं सामान्यं वा। स्वभिन्नानधिकरणत्वे सति स्वसमवेतत्वम् अन्त्यावयवित्वम्। व्याप्याव्याप्योभयवृत्तिगुणसमवायित्वम् आत्मत्वम्। दव्यनधिकाव्याप्यवृत्तिधर्मवत्त्वं कालत्वम् अव्यासज्यवृत्तिधर्मकत्वं वा। दिक् च व्यासज्यवृत्तिधर्मसमवायित्वम्। आत्मसमवेतजीवत्वप्रयोजकसंयोगवत्त्वं मनः। एतद्भिन्नत्वं गुणत्वम्। इति संज्ञाप्रकरणम्।।

शेषार्थविचारः

पूर्णिमा केलकर

कर्मादीनि कारकाणि षट्। तदतिरिच्य सप्तमः कारकविशेषो भर्तृहरिणा प्रतिपाद्यते। स एव कारकभेदो हरिणा शेषाधिकारे षष्ठ्यर्थ इति विस्तरेण प्रत्यपादि। स एव सम्बन्धरूपो भवति। सम्बन्धस्यापि कारकत्वमुररीकरोति हरिः। तथा च शेषषष्ठ्याः कारकषष्ठ्याश्च कथं विवेक इत्यस्मिन् लेखे निरूप्यते।

सा धनं विधुविभूषणस्य या साधनं मम करोतु मानसे
साधनं सकलसम्पदामियं याऽधनं खलु करोति साधनम्।
(वाक्यपदीये हेलाराजः साधनसमुद्देशे 156)

कर्मादिकारकषट्कातिरिक्तः सप्तमः कारकभेदः षष्ठ्यर्थ इति भर्तृहरिणोक्तम्। सोऽयं कारकविशेषः षष्ठ्यर्थ इति ग्रन्थकारेण शेषाधिकारे विस्तरेण विचारितः। षठ्यर्थ एव शेषरूपः सम्बन्ध इत्युच्यते। वस्तुतः स्वस्वामिभावादि-सम्बन्धः कारकप्रातिपदिकार्थव्यतिरिक्तः क्रियया सह न सम्बध्यते। यथा राजपुरुषः इत्यादौ राज्ञः पुरुषः इति विग्रहे षठ्यन्तस्य राज्ञः इति पदस्य क्रियया सह योगो न सम्भवति अतः कथं तस्य कारकत्वं स्वीकार्यम्। क्रियान्वयित्वं हि कारकत्वमिति स्वीकारात्। तदत्र षष्ठ्यन्तस्य राज्ञः इत्यस्य कारकत्वं कथं सम्भवेत्? राज्ञः इत्यस्य पदस्य क्रियया सह सम्बन्धाभावात्। कौमुदीकारैरपि षष्ठी शेषे इति सूत्रवृत्तौ स्पष्टमुक्तम्—कारकप्रातिपदिकार्थव्यतिरिक्तः स्वस्वामिभावादिसम्बन्धः शेषः। तस्मिन् वाच्ये षष्ठीति। भाष्यकारस्तु कारकाणामविवक्षैव शेष इति स्वीकरोति। वाक्यपदीयकारः पुनः सम्बन्धस्यापि क्रियाकारकपूर्वकत्वात् सम्बन्धत्वं प्रतिपादयति— तदुच्यते—सम्बन्धः कारकेभ्योऽन्यः क्रियाकारकपूर्वकः। श्रुतायामश्रुतायां वा क्रियायां सोऽभिधीयते। अयं सम्बन्धः कदाचिच्छ्रुतायां क्रियायामभिधीयते कदाचिच्च अश्रुतायां क्रियायाम्। तद्यथा—मातुः स्मरति—सर्पिषो जानीते। इत्यादौ श्रुता क्रिया। राज्ञः पुरुषः इत्यादौ अश्रुतायां क्रियायां सम्बन्धाभिधानम्। तदेवं वाक्यपदीयकारः सम्बन्धस्यापि

(षष्ठ्यर्थस्यापि) कारकत्वं स्वीकरोति।

वस्तुतः क्रियामन्तरेण सम्बन्धोऽपि नोपपद्यते। तथाहि राज्ञः पुरुषः इत्यादौ राज्ञि कर्तृत्वं पुरुषस्य सम्प्रदानत्वमनुभवसिद्धम्। राजा हि पुरुषाय धनं वा द्रव्यं वा ददाति तेन राजनि दानक्रियायाः कर्तृत्वं पुरुषे सम्प्रदानत्वं गम्यते। एवं हि क्रियाकारकभावपूर्वको राज–पुरुषयोः स्वस्वामिभावरूपसम्बन्धः शेषाख्यः षष्ठ्याभि-व्यज्यते। वृक्षस्य शाखा इत्यादौ लोकप्रसिद्धया वृक्षोऽधिकरणम्। देवदत्तस्य गौरित्यादौ प्रतिग्रहणादिभिः देवदत्तस्य कर्तृत्वं प्रतीयते। नटस्य शृणोति– मातुः स्मरति– भगवतो नारायणस्य अनुकरोति इत्यादिषु वाक्येषु नटादौ कर्मत्वं विद्यते तथापि कर्मत्वस्य अविवक्षया षष्ठी भवति। अत्रेदं विचारणीयं यद् विद्यमानं वस्तु स्थितिमद किञ्चिद् द्रव्यजातं वा कथमविवक्षितं स्यादिति। कथं नाम सतोऽविवक्षा? यद् वस्तु विद्यमानं वस्तु वर्तते तस्यैव विवक्षापि भवति विवक्षिते सति स्व– निमित्तां विभक्तिं प्रसूते। अस्मिन् विषये समाधीयते भाष्यकारैः– कथं पुनः सतो नामाविवक्षा? सतोप्यविवक्षा भवति। यथा लोके– अलोमिकैडिका–अनुदरा कन्या इत्यादयः प्रयोगाः दृश्यन्ते। अत्र अलोमिकेत्युक्ते सत्स्वपि लोमसु अतिविरलत्वात् लोम्नामसत्-कल्पानि लोमानि तस्याः सन्तीत्याशयो वक्तुः। अत एव अलोमिकेत्यभिधानं भवति। तथैव अनुदरा कन्या–इत्यादौ विद्यमानेऽप्युदरे अति सूक्ष्मत्वात् अनुदरेति प्रयोगः साधुः। उभयत्रापि अल्पार्थे नञ् प्रयुक्तः। तथा च विद्यमानस्यापि उदरस्य लोम्नां वा अविवक्षा सम्भवति। एवमेव शास्त्रेऽपि विद्यमानमपि कर्म अविवक्षितत्वात् षष्ठीं प्रयोजयति। कदाचिदसतोपि विवक्षा सम्भवति। तद्यथा–समुद्रो कुण्डिका–विन्ध्यो वर्धितकम्। अत्र कुण्डिकायां समुद्र इति प्रयोगो नानुपन्नः। क्व समुद्रो विशालतमः क्व च कुण्डिका अल्पीयसी? तथापि कुण्डिकायाः अति प्रशस्ततया विशालतया वा तस्यां समुद्र इति व्यवहारः उपपद्यते। वर्धितकं नाम अन्नराशिः तस्य अति विशालत्वात् विन्ध्यपवर्तसंज्ञा भवति।

तदित्थं शेषपदं द्विविधं व्याख्यातम्। भाष्यकारादिभिः कारकाणामविवक्षा शेषः इति स्वीकृतम्। सतामपि कर्मादीनां कथमविवक्षासम्भव इति दृष्टान्तैर्व्याख्यातम्। अयमेव शेषपदार्थः स्वस्वामिभावादिसम्बन्धरूपेण अभिधीयमान षष्ठीविभक्तिं प्रयोजयति। नव्यानां मते शेष इत्यस्य स्वस्वामिभावादिसम्बन्ध एवार्थः। स च कारकप्राति-पदिकार्थव्यतिरिक्तः सन् षष्ठीं प्रयोजयति।

निष्कर्षतः सम्बन्धार्थे षष्ठीति सूत्रार्थे निष्पन्ने पुनरिदं विचार्यते सम्बन्धो हि द्विष्ठः तर्हि कस्मात् षष्ठी विधेया? राज्ञःपुरुषः इत्यादौ राजपुरुषयोर्मध्ये स्वस्वामिभावादिः सम्बन्धो विद्यते। तस्य सम्बन्धस्य बोधिका षष्ठी राजन् पदाद् विधेया आहोस्वित् पुरुषपदादिति प्रश्नः। मञ्जूषाकारैः स्पष्टमुक्तम्–द्विष्ठो यद्यपि सम्बन्धः षष्ठ्युत्पत्तिस्तु

भेदकात्। भेदको नाम विशेषणम्। षष्ठीविभक्तिः विशेषणादेव भवति नतु विशेष्यात्। विशेष्यात् तु प्रथमैव भवति। यदि उभयोः विशेषण –विशेष्याभ्यां युगपत् षष्ठी उत्पद्येत तदा उभयाभ्यां सम्बन्धिभ्यां षष्ठीद्वये सम्बन्धद्वयं प्रतीयेत। अतः एकैव षष्ठी विशेषणात् क्रियमाणा सम्बन्धस्य वाचिका भवति। अस्मिन् अभियुक्तानां मतं ग्राहयम्। ते उपदिशन्ति–शेषो नाम परार्थः इति। राज्ञः पुरुषः इत्यत्र विशेषणस्य परार्थत्वात् शेषभाव इति ततः षष्ठी भवति। यदा तु द्वावपि विशेषणीभूतौ भवतः तदा द्वाभ्यामपि षष्ठी भवत्येव। यथा– राज्ञः पुरुषस्य गृहम् इत्यादौ प्रतीयमानः स्वस्वामिभावरूपः सम्बन्धो वाक्यार्थ एव। पुरुषे प्रतीयमानो यः सम्बन्धः स केवलं प्रातिपदिकार्थः। स च वाक्यार्थबलात् प्रतीयते। पुरुषशब्दात् प्रातिपदिकार्थमात्रे प्रथमैव भवति। पुरुषे प्रतीयमानः प्रातिपदिकार्थः अन्तरङ्गः तत्र भासमानं विशेषत्वं राज्ञःपदसन्निधानात् गम्यते। अतः तद् बहिरङ्गम्। सारतः पुरुषशब्दात् प्रथमैव सिद्वा। राजनि सम्बन्धरूपं यदाधिक्यं तत् पुरुषशब्दसंसर्गमन्तरेणापि प्रतीयते। राज्ञः पुरुषस्य कम्बलः अथवा राज्ञः पुरुषस्य गौरित्यादिप्रयोगे एकस्यैव पुरुषपदस्य पर्यायेण गुणप्रधानभावोऽभिलक्ष्यते। अत्र पुरुषे द्वौ धर्मौ १–प्राधान्यप्राधान्यं च। राजनिरूपितं प्राधान्यम् कम्बलनिरूपितमप्राधान्यम्। यथा लोके स्वपुत्रेण सहागतः पुत्रः इत्युक्ते सहयोगे पुत्रशब्दात् तृतीया भवति। वाक्येऽस्मिन् पुत्रशब्दोऽप्रधानः आगमनक्रियां प्रति पितुरेव प्राधान्यम्। तथापि स एव पुत्रशब्दःस्वपुत्रेण इति समासे प्राधान्यं भजते।

षष्ठी शेषे इति सूत्रे शेषपदस्य प्रयोजनविषयेऽपि विचारः कर्तव्यः। अन्यत्र कारकेषु कर्मणि द्वितीया–कर्तृकरणयोस्तृतीया–इत्यत्र कर्मणि द्वितीयैव कर्तृकरण–योस्तृतीयैव नान्यत्रेति प्रत्ययनियमोऽवगम्यते। तद्वदत्रापि शेष एवार्थे षष्ठी अन्यत्र कर्मादौ नेति नियमबोधनाय शेषग्रहणं सूत्रे आवश्यकम्। अर्थनियमपक्षे अर्थाः नियताः भवन्ति प्रत्ययाः (विभक्तयः) अनियताः सन्ति। तदा षष्ठी –इत्येवन्मात्रं सूत्रं नियमार्थं भविष्यति। यत्र षष्ठी चान्या च विभक्तिः प्राप्नोति तत्र षष्ठ्येभवतीति नियमः। अस्मिन् पक्षे शेषग्रहणमनावश्यकम्।

इदानीमिदं विचारणीयम्–षष्ठी शेषे इति शेषत्वेनैव सर्वत्र षष्ठ्यायां सिद्धायां पुनः ज्ञोऽविदर्थस्य करणे (२–३–५१) इत्यारभ्य कृत्वोर्थप्रयोगे कालेऽधिकरणे (२–३–५८) इत्यन्तम् अष्टसु सूत्रेषु करणादीनां शेषत्वेन विवक्षिते षष्ठी विधीयते। [ज्ञोऽविदर्थस्य करणे २–३–५१ अधिगर्थदयेषां कर्मणि २–३–५२ कृञः प्रतियत्ने २–३–५३ रुजार्थानां भाववचनानामज्वरेः २–३–५४ आशिषि नाथः२–३–५५ जासि-निग्रहण- नाट-क्राथ-पिषां हिंसायाम् २–३–५६ व्यवहृपणोः समर्थयोः २–३–५७ कृत्वोर्थप्रयोगे कालेऽधिकरणे २–३–६४], ज्ञोऽविदर्थस्य॰ इति सूत्रमारभ्य कृत्वोर्थप्रयोगे॰

इत्यन्तं चतुर्दशसूत्रेषु दिवस्तदर्थस्य इत्यादिषट्सूत्रीं विहाय अवशिष्टायामष्टसूत्र्यां शेषे इति पदमनुवर्तते। तेन माषाणामश्नीयात् इव सर्वत्र षष्ठी शेषे इति सूत्रेणैव इष्टसिद्धिर्भविष्यति। अष्टसूत्र्यारम्भः निष्फल एव प्रतिभाति। तद् व्यर्थीभूय नियमाय कल्पते। नियमस्वरूपमिदम्– परिगणितेन सूत्राष्टकेन षष्ठ्येव भवति न तु तस्याः लुग्भवतीत्यर्थः। तथा च लुकः प्रयोजकीभूतः समासो न भवतीति तात्पर्यम्। समासे कृते सुपो धातुप्रातिपदिकयोरिति(२-४-७१)इति सूत्रेण षष्ठी लुप्येत। अत एव प्रतिपदविधाना षष्ठी न समस्यते इति वार्त्तिकारम्भः कृतः। भर्तृहरिणाप्युक्तम्– कारकैर्व्यपदिष्टे च श्रूयमाणक्रिये पुनः। प्रोक्ता प्रतिपदं षष्ठी समासस्य निवृत्तये।

तदेवं शेषत्वविवक्षायां सर्पिषो ज्ञानम्– मातुः स्मरणम् इत्यादीन्यसमस्तान्येव साधूनि। शेषत्वेऽविवक्षिते हरिःस्मरणम्–इत्यादौ कर्तृ कर्मणोः कृति(२-३-६५)इति सूत्रेण कृद्योगषष्ठ्याः समासे इष्टसिद्धिरिति। शेषषठ्यां समासनिषेधेऽपि सर्वत्र कारकषष्ठ्यां सिद्ध एव समासः तर्हि किं प्रयोजनं समासनिषेधस्येति? तदुच्यते– कर्तृकर्मणोः कृति इति सूत्रेण षष्ठ्यामुत्पन्नायां षष्ठीति सूत्रेण(२-२-८) समासे गतिकारकोपपदात् कृत् (६-२-१३९) इति सूत्रेण मध्योदात्तत्वं भवति। शेषषष्ठ्याः समासे तु अन्तोदात्तत्वं स्यात्(६-१-२२०) अयमेव कारकषष्ठ्याः शेषषष्ठ्याश्च भेदः भाषायामर्थप्रतिपादनदृष्ट्या स्वराणां महत्त्वं कथं सर्वातिशायीत्यनया व्यवस्थया स्पष्टं प्रतिभाति। अत एवोक्तम् महाभाष्ये–

दुष्टः शब्दः स्वरतो वर्णतो वा मिथ्या प्रयुक्तो न तमर्थमाह।
स वाग्वज्रो यजमानं हिनस्ति यथेन्द्रशत्रुः स्वरतोपराधात्। (पस्पशा)

सरतः इदमवधेयम्– ज्ञोऽविदर्थस्य करणे इत्याद्यष्टसूत्र्यां प्रतिपदविधाना षष्ठी वर्तते। दिवस्तदर्थस्य–विभाषोपसर्गे–द्वितीया ब्राह्मणे–प्रेष्यब्रुवोर्हविषो देवता सम्प्रदाने–चतुर्थ्यर्थे बहुलं छन्दसि–यजेश्च करणे–इति षट्सु सूत्रेषु कारकषष्ठी विहिता। अतः परं कर्तृकर्मणोः कृति (२-३-६५) इत्यादिषु सूत्रेषु शेषपदस्याधिकारो निवृत्तः। अतः शेषे षष्ठीति सूत्रेण अप्राप्ता षष्ठी कृद्योगे विधीयते। कृद्योगे कर्तरि कर्मणि च षष्ठीविभक्तिर्भवति। यत्र कृद्योगे कर्तृकर्मणोरुभयोः प्रयोगः स्यात् तत्र उभयप्राप्तौ कर्मणि (२-३-६६) इति सूत्रेण कर्मण्येव षष्ठी भवति न तु कर्तरि। यथा– आश्चर्यो गवां दोहोऽगोपेन – अत्र गवामिति कर्मणि षष्ठी। जगतः कर्ता कृष्णः इत्यादावपि जगतः इति कर्मणि षष्ठी भवति। क्तस्य च वर्तमाने (२-३-६७) इति सूत्रेण वर्तमानकाले विहितस्य क्तस्य योगे षष्ठी स्यात्। राज्ञां मतो बुद्धो पूजितो वा इत्यादौ राज्ञामिति षष्ठी सिद्ध्यर्थं क्तस्येति क्तस्य च वर्तमाने (२-३-६७) सूत्रारम्भो व्यर्थः। सामान्येन कर्तृकर्मणोरित्यनेनैव (२-३-६५) षष्ठी सेत्स्यति-ठति अ वाच्यम्। न लोकाव्यय-निष्ठा-खलर्थतृनाम् (२-३-६९) इति सूत्रेण निष्ठाप्रत्यययोगे

षष्ठ्याः प्रतिषेधो भवति तस्य पुनः प्राप्त्यर्थं षष्ठीविधानार्थं वा क्तस्य चेति सूत्रारम्भः। अत्र मतिबुद्धिपूजार्थेभ्यश्च (३-२-१८८)इति सूत्रेण वर्तमाने क्तो विहितः। अधिकरणवाचिनश्च (२-३-६८) इति सूत्रमपि प्रतिषेधार्थापवादार्थमावश्यकम्। क्तोऽधिकरणे (३-४-७६) इति सूत्रेण अधिकरणे क्तो विहितः तद्योगे न लोकाव्यय ०इत्यादिना षष्ठ्याः निषेधो मा भूदिति षष्ठीविधानार्थं अधिकरणवाचिनश्चेति सूत्रारम्भ आवश्यकः। तेन इदमेषामासितम्—शयितम् वेति प्रयोगसिद्धिः।

कर्तृकर्मणोः कृति इति सूत्रेण प्राप्ता षष्ठी ल—उ—उक—अव्यय—निष्ठा—खलर्थ- तृनां प्रयोगे प्रतिषिध्यते। ल इत्यनेन लादेशा अभीष्टाः। तथा च शतृशानचौ शानन्-चानश्-कानच् क्वसु किकिनश्चेति प्रत्ययाः लादेशेषु गृह्यन्ते। वस्तुतः तृन्निति प्रत्याहार – ग्रहणम्। शतृशानचौ इति तृ शब्दादारभ्य आ तृनो नकारात् तृन् प्रत्याहारः। अनेन सूत्रेण निषेधे सति कुर्वन् कुर्वाणो वा सृष्टिं हरिः इत्यत्र सृष्टिमिति षष्ठी न भवति अपितु द्वितीयैव सिद्धयति। एवमेव उः— इत्यस्य हरिं दिदृक्षुः/हरिम् अलङ्करिष्णुः। उकः— दैत्यान् घातुको हरिः अव्ययम्— जगत् सृष्ट्वा/ सुखं कर्तुम्। निष्ठा— विष्णुना हताः दैत्याः / दैत्यान् हतवान् विष्णुः। खलर्थः—ईषत्करः प्रपञ्चो हरिणा। शानन्—सोमं पवमानः। वानश्—आत्मानं मण्डयमानः। शतृ—वेदमधीयन्। तृन्-कर्ता लोकान् सर्वोऽयं कारकषष्ठ्याः प्रतिषेधः शेषे षष्ठी तु सर्वत्र भवत्येव।

भविष्यति काले विहितस्य अकस्य (अक प्रत्यययोगे)योगे भविष्यति काले आधमर्ण्ये चार्थे विहितस्य इनः योगेऽपि षष्ठ्याः निषेधः कर्तव्यः। तेन कटं कारको व्रजति/ओदनं भोजको व्रजति इत्यादयः प्रयोगाः सिध्यन्ति। एवमेव इन्नन्तेषु ग्रामं गमी/गामी वा। आधमर्ण्येऽर्थे— शतं दायी सहस्र दायी— इत्यादीनां सिद्धिर्भवति। (अकेनोर्भविष्यत्याधमर्ण्ययोः २-३-७०) भवता भवतो वा कटः कर्तव्यः इत्यादिषु प्रयोगेषु विकल्पेन षष्ठीविभक्तिर्भवति। तदर्थं कृत्यानां कर्तरि वा – इति सूत्रारम्भः। अनेन कर्तृकर्मणो कृतिः इति नित्यं प्राप्ता षष्ठी विकल्प्यते।

तदिदं सङ्कलनया 'दिवस्तदर्थस्य' इत्यारभ्य अधिकरणवाचिनश्चेत्यन्तं एकादश सूत्राणि कारकषष्ठीं प्रयोजयन्ति तत्र चतुर्थ्यर्थे बहुलं छन्दसि (२-३-६२) यजेश्च करणे (२-३-६३)इति सूत्रद्वयं छन्दोविषयकम्। दिवस्तदर्थस्य- (२-३-५८) विभाषोपसर्गे (२-३-५९) द्वितीया ब्राह्मणे (२-३-६०) प्रेष्यब्रुवो ० (२-३-६१)इति षट्सु सूत्रेषु तिङन्तमुदाहरति। शतस्य दीव्यति शतस्य शतं वा प्रतिदीव्यति इत्यादीनि दिव-धातोरुदाहरणानि सन्ति। तदेवं शेषषष्ठी—कारकषष्ठ्योर्विवेकः।

ज्यौतिषशास्त्रे छायाविज्ञानम्

हंसधरझाः

प्राच्यानां ग्रहणविषयकं छायागणितं नितरां वैज्ञानिकम्। भूस्थितोऽपि जनः आकाशीयग्रहणस्य स्पर्शमोक्षादिज्ञानं प्राप्नोतीति नेदं सामान्यं विज्ञानम्। अतो निस्सन्देहं प्राच्यानां ज्योतिषशास्त्रीयं छायाविज्ञानं विलक्षणमित्यस्मिन् प्रबन्धे प्रतिपाद्यते।

महात्मनो लगधस्य "ज्योतिषं मूर्ध्नि संस्थितम्" वचनमिदं नहि काल्पनिकं किन्तु सत्यमेव। यतो हि ज्यौतिषं नाम ज्योतिषशास्त्रं, ज्योतिषशास्त्रञ्च ज्योतिषां ग्रहनक्षत्रादीनां गतिस्थित्यादिकमधिकृत्य कृतं शास्त्रम्। ग्रहर्क्षादीनां चारादिवशेनैव दिव्यदृष्टयो भारतीयमहर्षयो ज्योतिषस्य सिद्धान्तभागं, संहिताभागं, होराभागं वोचुः। अर्थाज्ज्यौतिषं खलु ग्रहगणिताधारितमिति। इदमेव कारणं यदुपर्युक्तश्लोकांशे ज्यौतिषमित्यत्र गणितमितिशब्दमुच्चारयन्ति केचित्। किन्तूभयोरपि शब्दयोरत्र समानमेवाशय इत्यपि स्पष्टमेव विदाम्।

एवमिदं खलु ज्यौतिषं ग्रहगणिताधारितम्। ग्रहगणितञ्चात्रत्यमत्यन्तं प्राचीनम्। प्राचीनेऽत्र ग्रहगणिते खगोलीया विविधा अपि विषया दृश्यन्ते प्रपञ्चिताः , ये खलु नूनमेव भजन्ते वैलक्षण्यम्। त एव विविधा अपि विषया विविधेष्वधिकारेषु विभज्य विवेचिताः सूर्यसिद्धान्तादिग्रन्थेषु प्राच्यैः। यथा - मध्यमाधिकारः, स्पष्टाधिकारः, त्रिप्रश्नाधिकारः, चन्द्रग्रहणाधिकारः, सूर्यग्रहणाधिकार इत्यादयः।

तत्र हि निखिलेष्वपि सिद्धान्तग्रन्थेषु त्रिप्रश्नाधिकारचन्द्रग्रहणाधिकारादयस्तथाभूतास्सन्ति केचनाधिकारा यत्र विशेषेण सन्ति प्रपञ्चितानि च्छायागणितानि, यानि खलु नूनमेव सन्ति वैज्ञानिकानि। छायागणितमाध्यमेन ग्रहगणितस्य विविधा अपि विषयाः सन्ति प्रपञ्चिता, येषु पलभाद्वारा चरखण्डादिसाधनम्, पलभाद्वारा लम्बांशाक्षांशज्ञानं, मध्यच्छायातो लम्बांशाक्षांशपलभाज्ञानं, मध्यच्छायातो रविसाधनम्, छायावशाद्दिग्ज्ञानं, भच्छायावशाद् ग्रहणज्ञानमित्यादिविषया विराजन्ते। एवं चाष्टानामक्षक्षेत्राणामपि ज्ञाने मूलरूपेण च्छायागणितमेवास्ति, यतो हि निखिलानामप्यक्षक्षेत्राणां ज्ञाने पलभा मूलमस्ति। तत्र हि

पलभानाम द्वादशाङ्गुलशङ्कोश्छायैव। एवञ्च चन्द्रग्रहणे भूभासाधने, तत्रापि ग्रासादिसाधने, सर्वत्रैव मूलरूपेण च्छायागणितमेवास्ति। यथात्रोदाहरणरूपेणोपस्थाप्यन्ते कानिचिज्ज्यौतिष-शास्त्रोक्तानि च्छायागणितानि।

(1) चरखण्डादिसाधने छायागणितम् :-

जानन्त्येव विज्ञा यद्धोराशास्त्रस्य मूलमस्ति द्वादशभावास्तथा द्वादशभावस्य मूलमस्ति प्रथमं लग्नम्। अर्थादितल्लग्नमाश्रित्यैव निखिलमपि होराशास्त्रं प्रश्नशास्त्रं वा प्रवर्तते। तस्य च होराशास्त्रमुख्यभूतस्य प्रथमलग्नस्य साधने आवश्यकम्भवति स्वोदयज्ञानम्। स्वोदयज्ञानार्थमपेक्षितम्भवति चरखण्डज्ञानं, तथा तेषाञ्चरखण्डानां ज्ञानं भवति पलभामाध्यमेनैव। यथोक्तं ग्रहलाघवे[1] :-

मेषादिगे सायनभागसूर्ये दिनार्धभा या पलभा भवेत्सा।
त्रिष्ठा हता स्युर्दशभिर्भुजङ्गैर्दिग्भिश्चरार्धानि गुणोद्धृतान्त्या।। इति।।

अर्थादयनांशसहिते भानौ मेषादौ गतवति सति द्वादशाङ्गुलशङ्कोर्मध्याह्नकालिकी या छाया सा पलभा भवति। सा छाया (पलभा) स्थानत्रये स्थाप्या। तत्र प्रथमस्थाने दशभिः, द्वितीयस्थाने अष्टाभिस्तथा तृतीयस्थाने त्रिहृताभिर्दशभिः संगुण्य त्रीणि चरखण्डानि भवन्ति।

यथा कल्प्यते, स्थानविशेषस्य पलभा = 5.30 अस्ति। अत उपर्युक्तसूत्रानुसारम्-

5.30 × 10	=	50.300	=	55.00	=	55
5.30 × 8	=	40.240	=	44.00	=	44
5.30 × (10÷3)	=	55÷3	=	18.20	=	18
एवं चरखणानि	=	55। 44। 18 इति।				

एतानि चरखण्डान्यनुसृत्य स्वोदयसाधनम्, यथा [2] -

लङ्कोदया 'विघटिका गजभानि गोङ्क-
दस्रास्त्रिपक्षदहनाः क्रमगोत्क्रमस्थाः।
हीनान्विताश्चरदलैः क्रमगोत्क्रमस्थै-
र्मेषादितो धटत उत्क्रमतस्त्विमे स्युः।। इति।

अत्र श्लोके पूर्वार्धे लङ्कोदयाः कथितास्तथोत्तरार्धे लङ्कोदयचरखण्डयोः संस्कारेण स्वोदयसाधनं प्रतिपादितम्। यथा –

लङ्कोदयाः	चरखण्डानि	स्वोदयाः
मेषः,मीनः,	278 – 55	= 223
वृषः,कुम्भः,	299 – 44	= 255
मिथुनः,मकरः,	323 – 18	= 305
कर्कटः,धनुः,	323 + 18	= 341
सिंहः,वृश्चिकः,	299 + 44	= 343
कन्या,तुला,	278 + 55	= 333

एवं ज्ञातेषु स्वोदयमानेष्वेव लग्नसाधनं सम्भवम्। यतो हि लग्नसाधने सायनसूर्यस्य भुक्तांशं भोग्यांशं वा स्वदेशीयोदयमानेनैव संगुण्य त्रिंशद्भिर्विभज्य सायनसूर्यस्य भुक्तकालज्ञानं भोग्यकालज्ञानं वा विधाय ततश्च सूत्रानुसारं शेषविधिना लग्नज्ञानं क्रियते। यथावलोक्यतां सूर्यसिद्धान्तीयं लग्नानयनम् [3] –

गतभोग्यासवः कार्या भास्करादिष्टकालिकात्।
स्वोदयासुहता भुक्त-भोग्या भक्ताः खवह्निभिः।।

--- ---- -----

अभीष्टघटिकासुभ्यो भोग्यासून् प्रविशोधयेत्।
तद्वत् तदेष्यलग्नासूनेवं यातान् तथोत्क्रमात्।।

शेषं च त्रिंशताऽभ्यस्तमशुद्धेन विभाजितम्।
भागैर्युक्तं च हीनं च तल्लग्नं क्षितिजे भवेत्।। इति।।

एवमुपर्युक्तविवेचनया स्पष्टं यद्धोराशास्त्रेऽत्यन्तं महत्त्वपूर्णस्य प्रथमलग्नस्य साधने पलभाया अर्थाच्छायागणितस्य प्रामुख्येनास्त्युपयोग इति।।

(2) अक्षक्षेत्रेषु च्छायागणितम् --

पूर्वप्रतिपादितेन **"मेषादिगे सायनभागसूर्ये दिनार्धभा या पलभा भवेत्सा।"** गणेशदैवज्ञवचनेनानेन स्पष्टमेव यत् सायनमेषादौ सायनतुलादौ वा द्वादशाङ्गुल-

शङ्कोर्मध्याह्नकालिकी छाया पलभा भवति। सूर्यसिद्धान्तेऽप्युक्तं, यथा [4] -

एवं विषुवती छाया स्वदेशे या दिनार्धजा।
दक्षिणोत्तररेखायां सा तत्र विषुवत् प्रभा।। इति।।

अत्र मदुक्तं पद्यं यथा [5] -

सायनाजतुलादिस्थे सूर्ये दिनदलोद्भवा।
द्वादशाङ्गुलशङ्कोर्या छाया सा पलभा स्मृता।। इति।।

अस्याश्च पलभाया ग्रहगणिते महानुपयोगः। यतः समग्रेऽपि ग्रहगणितेऽक्षक्षेत्राणामुपयोगः प्रायो भवत्येव तथाऽक्षक्षेत्रेषु मूलमक्षक्षेत्रं तदेव यत्र पलभा भुजः, द्वादशाङ्गुलशङ्कुः कोटिः, तथा पलकर्णः कर्ण एते त्रयो भुजा भवन्ति। अस्य महत्त्वं प्रतिपादयँल्लिखति भास्करो यत् [6] -

भुजोक्षभा कोटिरिनाङ्गुलो ना कर्णोऽक्षकर्णः खलुमूलमेतत्।
क्षेत्राणि यान्यक्षभवानि तेषां विद्येव मानार्थयशःसुखानाम्।। इति।।

अर्थान्मानार्थयशःसुखानां मूलं यथा विद्या भवति तथैव निखिलानामप्यक्षक्षेत्राणां मूलमिदं पलभा-द्वादशाङ्गुलशङ्कु-पलकर्णरूपमक्षक्षेत्रं ज्ञेयम्। अत्र मद्वचनं यथा [7] -

पलभा यत्र बाहुः स्यात् कोटिर्ना द्वादशाङ्गुलः।।

तयोर्वर्गैक्यमूलञ्च पलकर्णाभिधा श्रुतिः।
तज्जात्यत्रिभुजं ह्याद्यमक्षक्षेत्रं प्रकीर्तितम्।।

यतोऽक्षांशसमश्चैकः कोणो भवति तत्र वै।
शङ्कुपलश्रुतिभ्याञ्च समुत्पन्नस्त्रिबाहुके।।

अक्षक्षेत्राणि यानि स्युस्तेषां मूलमिदं तथा।
मानार्थसुखसम्प्राप्तौ मूलं विद्या स्मृता यथा।। इति।।

अतः स्पष्टं यज्ज्यौतिषशास्त्रे ग्रहगणितस्य प्राथम्यम्, तथा ग्रहगणितेऽक्षक्षेत्राणां, तथा चाक्षक्षेत्रेषु पलभाया अर्थाच्छायागणितस्य महत्त्वमस्तीति। एतच्च प्राच्यानां पलभाजन्यं छायागणितं वैज्ञानिकं, तथ्यपूर्णञ्चेत्यत्र न सन्देहावसरः।।

(3) लम्बांशाक्षांशसाधने छायागणितम् -

स्वखस्वस्तिकनिरक्षखस्वस्तिकयोः स्वसमस्थानध्रुवस्थानयोर्वाऽन्तरं याम्योत्त-

रवृत्तेऽक्षांशास्तथा स्वखस्वस्तिकध्रुवस्थानयोरन्तरं लम्बांशा इति विदितमेव विदाम्। अनयोरक्षांशलम्बांशयोः खगोलीयगणिते महानुपयोगो भवतीतिहेतोरनयोः साधनं प्रायो विहितमेव प्राचीनैः सिद्धान्तज्योतिषग्रन्थेषु।

यस्मिञ्जात्यत्रिभुजे एकः कोणोऽक्षांशसमो भवति तत्त्रिभुजमेवाक्षक्षेत्रमुच्यते। अत्र हि अक्षक्षेत्रे एकः कोणोऽक्षांशसमः, अपरः कोणो लम्बांशसमस्तथा तृतीयः कोणो नवत्यंशमितः। तत्र हि अक्षकोणस्य लम्बांशकोणस्य च साधनं विषुवच्छायामाध्यमेनैव कृतं प्राच्यैः। यथा सूर्यसिद्धान्ते [४] -

शङ्कुच्छायाहते त्रिज्ये विषुवत्कर्णभाजिते।
लम्बाक्षज्ये तयोश्चापे लम्बाक्षौ दक्षिणौ सदा।। इति।।

अर्थात् त्रिज्या शङ्कुगुणिता पलकर्णभक्ता फलं लम्बज्या भवति तथा त्रिज्या पलभागुणिता पलकर्णभक्ता फलमक्षज्या भवति। तयोर्लम्बाक्षज्ययोश्चापे कृते सति क्रमेण लम्बांशा अक्षांशाश्च भवन्ति।

वस्तुतोऽत्र बीजमिदं यत् पलभा भुजः, द्वादशाङ्गुलशङ्कुः कोटिः, पलकर्णः कर्ण इत्येकमक्षक्षेत्रम्। अक्षज्या भुजः, लम्बज्या कोटिः, त्रिज्या कर्ण इत्यन्यदक्षक्षेत्रम्। अनयोर्जात्यत्रिभुजयोस्त्रयाणां कोणानामेकजातित्वेन साजात्यमतोऽनुपातः। यदि पलकर्णे शङ्कुकोटिस्तदा त्रिज्याकर्णे केति ?

$$\text{फलम् लम्बज्या} = \frac{\text{शङ्कुः} \quad \text{त्रिज्या}}{\text{पलकर्णः}} \text{।}$$

एवं पलकर्णे पलभा भुजस्तदा त्रिज्याकर्णे क इति ?

$$\text{फलमक्षज्या} = \frac{\text{पलभा} \quad \text{त्रिज्या}}{\text{पलकर्णः}} \text{।}$$

लम्बज्यायाश्चापं लम्बांशाः, अक्षज्यायाश्चापमक्षांशा इति।

वस्तुतो विषुवच्छायाद्वारा लम्बांशाक्षांशसाधनमेतत् प्राच्यानां बुद्धिवैलक्षण्यमेव द्योतयति। यतः क्वास्ति नभोमण्डले स्वखस्वस्तिकनिरक्षखस्वस्तिकयोरन्तरं याम्योत्तरमण्डलीयं खण्डमक्षांशाः, तथा च क्वास्ति स्वखस्तिकध्रुवस्थानयोरन्तरं याम्योत्तरवृत्तीयं खण्डं लम्बांशाः, ययोर्ज्ञानं भूस्थितेनैव जनेन द्वादशाङ्गुलशङ्कु-पलभा-पलकर्णसाहाय्येनैव कर्तुं शक्यते। अतो नात्रापि सन्देहावसरो यत् प्राच्यानां छायागणितीयं विज्ञानमिदं प्रशंसनार्हमेवेति।।

(4) मध्याह्नच्छायाज्ञानान्नतकालज्ञानं ततश्चाक्षांशलम्बांशपलभाज्ञानम् -

ज्यौतिषशास्त्रे नहि विषुवच्छायावशादेवाक्षांशलम्बांशसाधनं प्रतिपादितं प्राच्यैः, किन्तु यस्मिन् कस्मिन् दिनेऽपि मध्याह्नच्छायावशात्तत्साधनं कर्तुं शक्यत इत्यप्याहुस्ते। यथाऽवलोक्यतां सूर्यसिद्धान्ते [9] -

मध्यच्छायाभुजस्तेन गुणिता त्रिभमौर्विका।।
स्वकर्णाप्ता धनुर्लिप्ता नतास्ता दक्षिणे भुजे।
उत्तराश्चोत्तरे याम्यास्ताः सूर्यक्रान्तिलिप्तिकाः।।

दिग्भेदे मिश्रिताः साम्ये विश्लिष्टाश्चाक्षलिप्तिकाः।
ताभ्योऽक्षज्या च तद्वर्गं प्रोज्झ्य त्रिज्याकृतेः पदम्।।
लम्बज्याऽर्कगुणाऽक्षज्या विषुवद्भाऽथ लम्बया। इति।।

अत्राक्षांशसाधनं विवक्षुरादौ नतांशसाधनं वक्ति। यथा - मध्यन्दिने क्षितिजकेन्द्रे स्थापितस्य द्वादशाङ्गुलशङ्कोर्या छाया स भुजः कल्पितः। तेन भुजेन त्रिज्या गुणिता, शङ्कुच्छायावर्गयोगपदरूपेण पलकर्णेन भक्ता, तदा यत्फलं तस्य चापकला नतकला भवन्ति। ताश्च नतकला दक्षिणे भुजे सति उत्तरा भवन्ति तथा उत्तरे भुजे सति दक्षिणा भवन्ति।

एवं ज्ञाते नते अक्षांशसाधनं यथा - ता रवेर्नतकलास्तथा दिनार्धकालिकरविक्रान्तिकलाश्च दिग्भेदे युक्ताः कार्याः, दिक्साम्ये चान्तरिताः कार्यास्तदाऽक्षांशा भवन्ति। अत्रेदमुक्तं भवति, यदा रवेर्नतकला दक्षिणाः क्रान्तिश्चोत्तरास्तदा तयोर्योगेनाक्षकलाः, एवं यदा रवेर्नतकला दक्षिणाः क्रान्तिश्च दक्षिणा तदाऽन्तरेणाक्षकला भवन्तीति।

अथ ज्ञातेऽक्षांशे लम्बांशसाधनं यथा - अत्र 'इष्टचापतो ज्यानयनविधिना'[10] साधिताक्षकलाभ्योऽक्षज्यां प्रसाध्य तद्वर्गं त्रिज्यावर्गाद्विशोध्य यद् भवति, तस्य पदं लम्बज्या ज्ञेया। अत्र लम्बज्यातः लम्बांशज्ञानार्थं 'ज्यातश्चापानयनविधि'[11] रनुसरणीयः।

एवं ज्ञातायां लम्बज्यायां पलभासाधनं यथा - अक्षज्या द्वादशभिर्गुणिता लम्बज्यया भक्ता तदा लब्धिमिता पलभा भवतीति।।

वस्तुत उपर्युक्तं मध्याह्नच्छायातो नतांशज्ञानं, लम्बांशज्ञानमथवा पलभाज्ञानं, सर्वमपि च्छायाविज्ञानस्य नूनमेव विलक्षणमुदाहरणं ज्यौतिषशास्त्रे।।

(5) मध्याह्नच्छायातो रविसाधनम् -

ज्यौतिषे मध्याह्नच्छायावशाद् रविसाधनमपि विलक्षणमेव विज्ञानम्। सुदूरे स्थितस्य भास्करस्य भूस्थितेन जनेन मध्याह्नच्छायावशाद् राश्यादिज्ञानं कथं कर्तुं शक्यत इति प्रतिपादयँल्लिखति सूर्यसिद्धान्ते [12] -

स्वाक्षार्कनतभागानां दिक्साम्येऽन्तरमन्यथा।
दिग्भेदेऽपक्रमः शेषस्तस्य ज्या त्रिज्यया हता।।

परमापक्रमज्याप्ता चापं मेषादिगो रविः।
कर्क्यादौ प्रोज्झ्य चक्रार्धात् तुलादौ भार्धसंयुतात्।।
मृगादौ प्रोज्झ्य भगणान्मध्याह्नेऽर्कः स्फुटो भवेत्। इति।।

अर्थात् स्वदेशे येऽक्षांशास्तथा सूर्यस्य दिनार्धकालिकास्तात्कालिका ये नतांशास्तेषामेकदिक्त्वे सति अन्तरं कार्यम्, तथा अक्षांशानां नतांशानाञ्च दिशोर्भिन्नत्वे सति योगः कार्यस्तदा शेषः सूर्यस्य क्रान्तिर्भवति। तस्य च सूर्यक्रान्तेर्या ज्या सा त्रिज्यया (34।38) गुणिता परमक्रान्तिज्यया भक्ता तदा यल्लब्धं तस्य यच्चापं, मेषादिराशित्रयगतो रविश्चेत्तदा तावानेव सूर्यो भवति। यदि रविः कर्कटादिराशित्रयगतो भवेत्तदा लब्धचापं षड्राशिभ्यो विशोध्य शेषतुल्याो रविर्भवति। तुलादित्रये गतवति सूर्ये षड्राशिसहितात् पूर्वागतचापाद् रविर्भवति। मकरादिराशित्रये स्थिते रवौ लब्धचापं द्वादशराशिभ्यो विशोध्य शेषतुल्यो मध्याह्नकालिकः सूर्यो भवति।।

अत्र मध्याह्नच्छायावशाद् रविज्ञाने किं विज्ञानमिति वासनावलोकनात् स्पष्टत्वं याति। तद्यथा -

मध्याह्ने याम्योत्तरवृत्ते खस्वस्तिकाद् रविर्यावदन्तिरितो भवति ते नतांशा उत्तरा दक्षिणा वा भवन्ति। परमक्षांशास्तु सदा दक्षिणा एव कल्पिता[13] । अत्र यदि मध्यच्छायातो नतांशा दक्षिणास्तदा तयोरन्तरेण, यदि उत्तरास्तदा तयोर्योगेन सूर्यान्नाडीवृत्तावधि याम्योत्तरवृत्ते सूर्यस्य क्रान्त्यंशा भवन्ति। ततोऽनुपातः - यदि परमक्रान्तिज्यया त्रिज्या लभ्यते

$$\text{तदेष्टक्रान्तिज्यया किमिति स्फुटार्कभुजज्या} = \frac{\text{त्रिज्या इष्टक्रान्तिज्या}}{\text{परमक्रान्तिज्या}}$$

एतच्चापं मेषादिराशित्रयगतः स्फुटोऽर्कः स्यादेव। कर्क्यादौ द्वितीयपदत्वादैष्यचापस्य भुजत्वाच्चक्रार्धतः शोधनेन, तुलादौ तृतीयपदत्वाद् गतचापस्य भुजत्वाद् भार्धयोजनेन,

मकरादौ चतुर्थपदत्वाद् भगणाद् विशोधनेन सायनमेषादितो राश्यादिकः स्पष्टः सूर्यो भवितुमर्हति। यतो हि सायनमेषादित एव क्रान्तिरुत्पद्यते। एवं समागते सायनसूर्ये अयनांशस्य विशोधनेन निरयणो मेषादिको फलकथनोपयुक्तो रविर्भवतीत्यनुक्तमपि ज्ञेयम्।

वस्तुतो ज्योतिषशास्त्रीयं मध्याह्नच्छायातो रविज्ञानविषयकच्छायाविज्ञानमेतदपि नूनमेव प्राच्यानां बुद्धिवैलक्षण्यद्योतकमेवेति।।

(6) दिग्ज्ञाने छायागणितम् -

नाविदितं विज्ञैर्यन्निखिलेष्वपि यज्ञादिश्रौतस्मार्तकर्मसु कुण्डमण्डपादीनां निर्माणे पूर्वापरादिदिशां ज्ञानं नितान्तमावश्यकम्भवति। अर्थात् प्राच्यादीनां दिशां ज्ञानं विधाय तदनुसारमेव कुण्डमण्डपादीनां निर्माणं विधेयमिति शास्त्रादेशः। यथोक्तमपि ज्योतिर्निबन्धे[14] -

प्रासादे सदनेऽलिन्दे द्वारे कुण्डे विशेषतः।
दिङ्मूढे कुलनाशः स्यात्तस्मात्संशोधयेद्दिशः।। इति।।

एवमेव वास्तुरत्नावल्याम् [15] -

प्रथमे सुसमे क्षेत्रे प्राचीं संसाधयेत्सुधीः।
सिद्धान्तोक्तप्रकारेण ततो निष्पादयेद् गृहम्।। इति।।

एवं हि गृहोद्यानजलाशयादिनिर्माणे विश्वभ्रमणे च दिग्ज्ञानं परमावश्यकं भवत्येव, ग्रहाणामाकाशीयस्पष्टस्थितिं विज्ञाय नलिकावेधेन प्रत्यक्षं ग्रहावलोकनार्थमपि दिग्ज्ञानमावश्यकं भवति। इदमेव कारणं यदत्र ज्यौतिषशास्त्रे प्रायो निखिलैरप्याचार्यैर्दिग्ज्ञानं प्रतिपादितमेव स्व-स्वग्रन्थेषु।

एवंविधमहोपयोगिदिग्ज्ञानसाधनेऽपि च्छायागणितं विशेषेण प्रामुख्यं भजते प्रायो निखिलेष्वपि सिद्धान्तग्रन्थेषु। अर्थादत्र ज्यौतिषशास्त्रे दिग्ज्ञानक्रमे द्वादशाङ्गुलशङ्कोश्छायैव मुख्यभूतेतिभावः। यथा सिद्धान्तशिरोमणौ [16] -

वृत्तेऽम्भः सुसमीकृतक्षितिगते केन्द्रस्थशङ्कोः क्रमाद्
भागं यत्र विशत्यपैति च यतस्तत्रापरैन्द्र्यौ दिशौ।
तत्कालापमजीवयोस्तु विवराद् भाकर्णमित्याहता-
ल्लम्बज्याप्तमिताङ्गुलैरयनदिश्यैन्द्री स्फुटा चालिता।।

तन्मत्स्यादथ याम्यसौम्यककुभौ सौम्या ध्रुवे वा भवे-
देकस्मादपि भाग्रतो भुजमितां कोटीमितां शङ्कुतः।

न्यस्येद्यष्टमृजुं तथा भुवि यथा यष्ट्यग्रयोः संयुतिः
कोटिः प्राच्यपरा भवेदिति कृते बाहुश्च याम्योत्तरा।। इति।।

अर्थाज्जलवत्समीकृतायां भूमाविष्टप्रमाणं वृत्तं विलिख्य, तस्य केन्द्रे द्वादशाङ्गुलशङ्कुं संस्थाप्य, तस्य शङ्कोश्छाया तस्मिन् वृत्ते यत्र प्रविशति पूर्वाह्णे, अपराह्णे यत्र निर्गच्छति, तत्र पश्चिमपूर्वदिशौ भवतः। यस्मिन् काले छायाप्रवेशो जातः, यस्मिन् काले छायानिर्गमस्तत्कालिकयोः क्रान्तिज्ये साध्ये। तयोरन्तरात्तस्याश्छायायाः कर्णगुणाल्लम्बज्या–भक्ताद्यल्लब्धमङ्गुलादिकं फलं तेनैन्द्रीदिगुत्तरतश्चालिता स्फुटा भवतीति यद्युत्तरेऽयने वर्तते। यदि दक्षिणेऽयने तदा दक्षिणतः, एवं स्फुटा प्राची पश्चिमेति। अथ च प्राचीपश्चिमबिन्दुद्वयमध्ये मत्स्येन दक्षिणोत्तरा रेखा कार्या। सा रेखा वृत्तकेन्द्रगतत्वाद्वृत्ते यत्र स्थानद्वये लगति ते वास्तव दक्षिणोत्तरदिशौ भवतः। पुनः याम्योत्तरदिशोर्मध्ये मत्स्येन वास्तवा पूर्वपश्चिमा रेखा विधेया। एवं चतुर्दिग्ज्ञानं कृत्वा पूर्ववत् पुनः पूर्वोत्तरदिशोर्मध्ये मत्स्येनैशाननैर्ऋतिविदिशौ साध्ये तथा पूर्वदक्षिणदिशोर्मध्ये मत्स्येनाग्निवायुविदिशौ च साध्ये। एवं स्फुटा अष्टौ दिशो भवन्ति।

एवं हि पूर्वाचार्यैः प्रायो निखिलेष्वपि सिद्धान्तज्यौतिषग्रन्थेषु[17] च्छायाद्वारा दिग्ज्ञानसाधनं प्रतिपादितमेव। एतेन स्पष्टं वक्तुं शक्यते यदार्याणां दिग्ज्ञानजन्यं छायागणितीयं विज्ञानमपि विकसितमासीदिति।।

(7) ग्रहणे छायागणितम् –

अस्मिन् खलु जगति को न परिचितोऽस्ति सूर्यग्रहणेन चन्द्रग्रहणेन वा? मन्ये सर्व एव परिचिता एव। पूर्वाभिमुखं व्रजन्तश्चन्द्रो यदा पूर्णान्ते भूभायां प्रविशति तदा चन्द्रग्रहणं जायते तथा स एव चन्द्रो यदाऽमान्ते सूर्यमाच्छादयति तदा सूर्यग्रहणं जायते। अर्थाच्चन्द्रग्रहणस्य भूभैव (पृथिव्याश्छायैव) कारणभूता।

अतोऽत्रापि स्पष्टं यच्चन्द्रग्रहणगणितसाधनेऽपि च्छायागणितमेव मुख्यमिति। तत्र चन्द्रग्रहणे भूभासाधनम्, ग्रासानयनम्, स्थितिविमर्दार्धज्ञानम्, स्पर्शमोक्षमध्यग्रहणकालज्ञानम् सर्वमपि च्छायागणितमूलकमेव। तथा चैतत्सर्वमपि च्छायाधारितं ग्रासादिकं सत्यमपि घटते, ग्रहणस्य स्पर्शमोक्षादीनां प्रत्यक्षदर्शनात्। तत्रावलोकनीयाः केचनांशाः। यथा भूभासाधनम् सिद्धान्तशिरोमणौ[18] –

भूव्यासहीनं रविबिम्बमिन्दुकर्णाहतं भास्करकर्णभक्तम्
भूविस्तृतिर्लब्धफलेन हीना भवेत् कुभाविस्तृतिरिन्दुमार्गे।। इति।।

अर्थाद्रविबिम्बं भूव्यासेन हीनं कृत्वा इन्दुकर्णेन स्फुटेन योजनात्मकेन संगुण्य रविकर्णेन स्फुटेन भजेत्। फलेन भूव्यासो वर्जितश्चन्द्रकक्षायां भूभाव्यासो भवति। अस्यामेव भूभायां प्रविष्टे चन्द्रे चन्द्रग्रहणं जायते। उक्तमपि सूर्यसिद्धान्ते [19] –

छादको भास्करस्येन्दुरधःस्थो घनवद् भवेत्।
भूच्छायां प्राङ्मुखश्चन्द्रो विशत्यस्य भवेदसौ।। इति।।

यदा खलु भूभातुल्यो चन्द्रपातो भवति तदा चन्द्रग्रहणमथवा भूभातः कियद्भिरंशैरूनोऽधिको वा यदा चन्द्रपातो भवति तदा ग्रहणम् सम्भाव्यते। यथा तत्रैव सूर्यसिद्धान्ते [20] –

भनोर्भार्धे महीच्छाया तत्तुल्येऽर्कसमेऽपि वा।
शशाङ्कपाते ग्रहणं कियद्भागाधिकोनके।। इति।।

अथ ग्रासानयनम् सूर्यसिद्धान्ते [21] –

तात्कालिकेन्दुविक्षेपं छाद्यच्छादकमानयोः।
योगार्धात् प्रोज्झ्य यच्छेषं तावच्छन्नं तदुच्यते।।

ग्राह्यमानाधिके तस्मिन् सकलं न्यूनमन्यथा।
योगार्धादधिके न स्याद् विक्षेपे ग्राससम्भवः।। इति।।

अर्थात् पर्वघट्यन्तकालिकं चन्द्रशरं, चन्द्रग्रहणे चन्द्रभूभयोः सूर्यग्रहणे सूर्यचन्द्रबिम्बयोः योगार्धात् विशोध्य यच्छेषं तद् ग्रासमानं भवति। तत्र ग्राह्यमानाधिके सति अर्थाच्चन्द्रग्रहणे चन्द्रबिम्बाधिके सति तथा सूर्यग्रहणे सूर्यबिम्बाधिके सति सर्वग्रहणं भवति, अन्यथा (ग्राह्यबिम्बतोऽल्पे छन्ने सति) अल्पग्रहणं जायते।।

एवमुपर्युक्तग्रहगणविषयकविवेचनयाऽपि स्पष्टमेव यत् प्राच्यानां ग्रहणविषयकं छायागणितमपि नितरां वैज्ञानिकमेव। यतो हि भूस्थितेनैव जनेन सुदूरस्थितस्याकाशीयग्रहणस्य स्पर्शमोक्षग्रासादिज्ञानं नहि सामान्यं विज्ञानमिति।

एवं नात्र सन्देहो यत् प्राच्यानां ज्यौतिषशास्त्रीयं छायाविज्ञानं विलक्षणं प्रशंसनार्हमनुसन्धेयञ्चेति दिक्।।

---

1. ग्रहलाघवं करणम् 2. 5,
2. ग्रहलाघवं करणम् 4.1,
3. सूर्यसिद्धान्तः 3.46–48,

4. सूर्यसिद्धान्तः 3.12,
5. गोलपरिभाषा, लेखकः- हंसधरझाः, श्लो0 168+1/2
6. सिद्धान्तशिरोमणिः, त्रिप्रश्नाधिकारः, श्लो0 13,
7. गोलपरिभाषा, लेखकः -डा0 हंसधरझाः, श्लो0 169-172,
8. सूर्यसिद्धान्तः,3.13,
9. सूर्यसिद्धान्तः, 3.14-16+1/2
10. ''लिप्तास्तत्वयमैर्भक्ता.........स्यात्क्रमज्याविधिरियम् ''।। (सूर्यसिद्धान्तः, 2.31-32)
11. ''ज्यां प्रोज्झ्य...........संयोज्य धनुरुच्यते''।। (सूर्यसिद्धान्तः, 2.33)
12. सूर्यसिद्धान्तः, 3.17-19
13. सूर्यसिद्धान्तः, 3.14
14. वास्तुरत्नाकरः, 2.1,
15. वास्तुरत्नावली, दिग्ज्ञानाध्यायः, श्लो0 2,
16. सिद्धान्तशिरोमणिः, त्रिप्रश्नाधिकारः, श्लो0 8-9
17. सूर्यसिद्धान्तः, 3.1-4, ग्रहलाघवम्, 4.21, शिष्यधीवृद्धिदम्, त्रिप्रश्नाधिकारः, श्लो0 1, इत्यादि।
18. सिद्धान्तशिरोमणिः, चन्द्रग्रहणाधिकारः, श्लो0 6,
19. सूर्यसिद्धान्तः, 4.9,
20. सूर्यसिद्धान्तः, 4.6,
21. सूर्यसिद्धान्तः, 4.10-11,

कर्तृस्वरूपविमर्शः

(भवानन्दतर्कवागीशकृत-कारकचक्रदृष्ट्या)

हरेरामत्रिपाठी

कर्तृस्वरूपं विमृश्यतेऽत्र निबन्धे। क्रियाश्रयत्वं, कारकान्तराप्रयोज्यत्वे सति कारकान्तरप्रयोज्यत्वम्, अनुकूलकृतिमत्त्वमिति त्रेधा कर्तृलक्षणं प्रस्तुत्य, तृतीयं लक्षणं सिद्धान्तत्वेन स्थाप्यते। अन्ते च भवानन्दोक्तदिशा कार्यत्वानवच्छिन्नजन्यतानिरूपितासाधारणानुकूलकृतिमत्त्वं कर्तृत्वमिति व्यवस्थाप्यते। एतस्य अङ्गीकारे ईश्वरेऽपि नातिव्याप्तिः इति सिद्धान्तितम्।

एकद्वित्र्यादिविशिष्टार्थशक्तिमान् प्रत्ययो विभक्तिरिति। यद्वा यः शब्दः स्वार्थे धर्मिणि स्वप्रकृत्यर्थविधेयकान्वयबोधं प्रति समर्थः सा सुबादिविभक्ति इत्युच्यते। वा प्रत्ययार्थधर्मिककृत्यर्थविधेयकान्वयबोधसमर्थः शब्दो विभक्तिरिति। तत्र सुब्विभक्तिः प्रथमादिभेदेन सप्तधा। प्रथमाविभक्तिस्तु यादृशानुपूर्व्यवच्छिन्ननामोपस्थाप्यत्वं विशेष्यतासम्बन्धेन धात्वर्थावच्छिन्नतिङर्थप्रकारकान्वयबोधं प्रति स्वरूपसम्बन्धेन प्रयोजकं तादृशानुपूर्वीमच्छब्दत्वमिति। यथा 'चैत्रः गच्छती'त्यत्र चैत्रानुपूर्व्यवच्छिन्ननामोस्थाप्यत्वं विशेष्यतासम्बन्धेन धात्वर्थगमनावच्छिन्नतिङर्थकृतिप्रकारकान्वयबोधं प्रति स्वरूपसम्बन्धं प्रयोजकं तादृशचैत्रस्वरूपानुपूर्वीमच्छब्दत्वं प्रथमेति। गोकुलनाथोपाध्यैरुच्यम्–

विभक्तिः प्रथमा तेषु स्वौजसः प्रत्ययास्त्रयः।
आभिमुख्यं तदर्थस्तदभीष्टप्रत्ययात्मकम्।।[१]

महर्षिणा पाणिनिना उक्तम्–

प्रातिपदिकार्थलिङ्गपरिमाणमात्रे प्रथमा[२]

अत्र भट्टोजीदीक्षित आह – नियतोपस्थितिकः प्रातिपदिकार्थः, मात्रशब्दस्य प्रत्येकं योगः। प्रातिपदिकार्थमात्रे लिङ्गमात्राधिक्ये परिमाणमात्रे संख्यामात्रे च प्रथमा स्यात्।

पदं पदं प्रति इत्यर्थेऽव्ययीभावः। पदपदञ्चात्र प्रातिपदिकसंज्ञानिष्ठविधेयता निरूपितोद्देश्यतावच्छेदकधर्मवत्परम्। उद्देश्यतावच्छेदकधर्मश्च धातुप्रत्ययप्रत्ययान्त-भिन्नार्थवत्त्व-कृदन्ततदादित्वतद्धितान्ततदादित्व-समासत्वैतदन्यतमरूपः। तथाच प्रतिपदमुद्देश्यतया लब्धुमर्हति यत्तत्प्रातिपदिकम्। अर्थ्यते=बुध्यते इत्यर्थः, प्रातिपदिकस्य अर्थः इति प्रातिपदिकार्थः अर्थात् प्रातिपदिकजन्यबोधविषय इति। प्रातिपदिकस्य लिङ्गं संख्या चार्थः। प्रातिपदिकनिष्ठशक्तिविशिष्टत्वं प्रातिपदिकार्थत्वम्। वैशिष्ट्यञ्च स्वजन्यबोधविषयत्वप्रकारकतात्पर्यविषयतापर्याप्त्यधिकरणत्व-स्वविशिष्टत्वैतदुभय-सम्बन्धेन, सम्बन्धघटकशक्तिवैशिष्ट्यञ्च स्वप्रयोज्यधर्मितानिरूपितापदार्थसम्बन्धाव-च्छिन्नप्रकारतावत्त्व-स्वविशिष्टावच्छेदकतावदविषयतवत्त्वैतदुभयसम्बन्धावच्छिन्न-प्रतियोगिताकस्वाभाववत्त्वस्वप्रयोज्यबोधविषयत्वप्रकारकतात्पर्यविषयत्वैतदुभयसम्बन्धेन।

सूत्रे मात्रशब्दः अवधारणे। अवधारणञ्चान्ययोगव्यवच्छेदः। तथाचोक्तार्थे प्रथमाविभक्तिर्भवति। उक्ते कर्तरि प्रथमाविभक्तिर्भवतीति। तत्र जिज्ञासा जायते कः कर्त्ता? उच्यते पाणिनिना–

स्वतन्त्रः कर्त्ता[३]

क्रियायां स्वातन्त्र्येण विवक्षितोऽर्थः कर्त्ता स्यात् इति भट्टोजीदीक्षितः। स्वम्=आत्मा तन्त्रम्=प्रधानमस्य इति स्वतन्त्रः।

स्वतन्त्रस्य पञ्च नामानि अधोलिखितानि सन्ति। "स्वतन्त्रोऽपावृतः स्वैरी स्वच्छन्दो निरवग्रहः"।[४] स्वतन्त्रघटकतन्त्रशब्दार्थः इत्थं वदन्ति सभापतिशर्मोपाध्यायाः। तननं तन्त्रम्[५], तन्यतेऽनेन वा तन्त्रम्। तन्त्रणं तन्त्र्यते वा तन्त्रम्। एवञ्च अन्यानधीनत्वरूपप्रधानार्थकस्वतन्त्रशब्दः। अत्र कारकाधिकारात् क्रियाजनने स्वतन्त्रः। उक्तवाक्यस्य तात्पर्यमिदं विद्यते कर्मादिकारकाणां क्रियाजनने न स्वातन्त्र्यम्, कर्तृव्यापारतन्त्रत्वात् देवदत्तः तण्डुलं पचति इत्यत्र देवदत्तः फूत्कारादिव्यापारं विधत्ते तदैव "समवायेन विक्लितिं प्रति तादात्म्येन तण्डुलः कारणं भवति इति चैत्रव्यापारजन्यायां पच्धात्वर्थविक्लितौ ज्ञानविषयीभवनमेव व्यापारः इति कर्मकारकनिष्ठाक्रियायाः पारतन्त्र्यम्। एवं करणं, सम्प्रदानमपादनमधिकरणनिष्ठा-क्रियायाः पारतन्त्र्यं बोध्यमिति। स्वार्थकारकाप्रयोज्यं यत्स्वार्थनिरूपितकारकत्वं

तदाश्रयत्वसम्बन्धेन धातुविशिष्टः।[६] कारकमात्रवृत्तिक्रियाजनकत्वस्वरूपकारकत्वस्य कर्तृरूपतथाविधकारकप्रयोज्यत्वमिति। नागेशमते स्वातन्त्र्यञ्च[७] कर्तृप्रत्ययसमभिव्याहारे प्रधानीभूतधात्वर्थाश्रयत्वमिति। सभापतिशर्मोपाध्यायनये कर्तृत्वस्य लक्षणन्तु–

"धातुनिष्ठशक्तिविशिष्टार्थाश्रयत्वम्[८], अर्थे शक्तिविशिष्ट्यञ्च स्वज्ञान-प्रयोज्यशाब्दबोधीयानुकूलत्वसम्बन्धावच्छिन्नप्रकारतात्वावच्छिन्नप्रतियोगिता-काभाववत्त्व-स्वज्ञानीयविषयताश्रयत्वैतदुभयसम्बन्धेन। प्रतियोगिता च स्वाश्रयत्व-स्वावच्छेदकताश्रयत्वान्यतरसम्बन्धावच्छिन्ना ग्राह्या। पञ्चोलीमते कर्त्ता त्रिविधः।[९] शुद्धः प्रयोजको हेतुः कर्मकर्ता च। 'मया हरिः सेव्यते' इत्यत्र शुद्धकर्ता वर्तते। 'कार्यते हरिणा' इत्यत्र प्रयोजको हेतुः कर्ता वर्तते। 'गमयति कृष्णं गोकुलम्' इत्यत्र कर्मकर्ता वर्तते। शुद्धत्वं नाम हेतुत्वानाश्रयत्वे सति सामानाधिकरण्येन कर्मत्वविशिष्ट-कर्तृत्वानधिकरणत्वे सति सामानाधिकरण्येन कर्मत्वविशिष्टकर्तृत्वानधिकरणत्वरूपमिति। कर्तृकारकस्य स्वरूपं प्रतिपादयन्नाह जगदीशः–

तिङा विकरणात्तस्य धातोरर्थस्तु यादृशः।
स्वार्थे यादृशि बोध्यस्तत् कर्तृत्वं तदिहोच्यते।।[१०]

सविकरणेन यद्धातुनोपस्थाप्यो यादृशार्थस्तदुत्तरतिङा स्वोपस्थाप्य यादृशार्थेऽनु-भावयितुं शक्यस्तद्धातूपस्थाप्यस्य तस्य तदेव कर्तृत्वं कारकमिति। तत्तत्क्रियानु-कूलकृतिमत्त्वं[११] तत्तत् क्रियाकर्तृत्वम् अनुकूलकृतिमत्त्वं वा कर्तृत्वमिति। व्याकरणदृष्ट्या क्रियायाः निष्पत्तेः यः स्वतन्त्रो भवति स च कर्त्ता इति। स्वतन्त्रशब्दस्यार्थ-प्रधानमिति पतञ्जलिः। काशिकाकारोऽपि वदति "स्वतन्त्रः इति प्रधानभूत उच्यते। अगुणभूतो यः क्रियासिद्धौ स्वातन्त्र्येण विवक्ष्यते तत्कारकं कर्तृसंज्ञं भवित।"[१२] पुरुषोत्तमदेवः, भट्टोजिदीक्षितश्च उक्तलक्षणस्यैव समर्थनं कुरुतः। यः कर्ता कञ्चिदन्यं कर्तारं क्रियायां प्रवृत्तं करोति स च प्रयोजककर्त्ता इति पाणिनिः। यथा– देवदत्तः ग्रामं चैत्रं गमयति। अत्र देवदत्तः चैत्रं ग्रामं नेतुं प्रेरयति। अत एव देवदत्तः प्रयोजककर्ता इति। यस्मिन् कारके क्रियायाः निष्पत्तौ स्वातन्त्र्यं वर्तते स च कर्त्तेति वैयाकरणाः वदन्ति। अर्वाचीनवैयाकरणा स्वातन्त्र्यस्य स्वरूपं परिष्कृतवन्तः। भट्टोजिदीक्षितानुसारं "प्रधानीभूतधात्वर्थं प्रति आश्रयत्वं स्वातन्त्र्यम्"।[१३] यथा देवदत्तो गच्छति इत्यत्र गम्–धातोरर्थः उत्तरदेशसंयोगानुकूलव्यापारः, तदाश्रयः देवदत्तः। अतः गमनक्रियायां देवदत्तस्य स्वातन्त्र्यात् तस्य कर्तृसंज्ञा भवति। कर्मवाच्यस्थले अस्य लक्षणस्य सदोषत्वं दुर्वारैवेति। कर्मवाच्यस्थले धातोः प्रधानमर्थः न व्यापार

अपितु फलमिति। यथा "यज्ञदत्तेन पक्वस्तण्डुलः" अत्र धात्वर्थः विक्लितिः। विक्लित्याश्रयत्वात् तण्डुलस्यात्र कर्मसंज्ञा भवति। धात्वर्थाश्रयत्वात् तण्डुले कर्तृलक्षणस्यातिव्याप्तिः सम्भवति। वैयाकरणसिद्धान्तकौमुद्याः टीकाकारः वासुदेवदीक्षितः, कौण्डभट्टश्चापि उक्तलक्षणमेव स्वीकृतवन्तौ। नागेशभट्टस्तु "कर्तृप्रत्ययसमभिव्याहारे प्रधानीभूतधात्वर्थाश्रयत्वं स्वातन्त्र्यमिति[१४] उक्तवान्। अर्थात् कर्तृप्रत्यययुक्तस्य तिङन्तपदस्य प्रयोगस्थले धात्वर्थाश्रयत्वमेव स्वातन्त्र्यमिति। यथा– 'देवदत्तः तण्डुलं पचति' इत्यत्र कर्तृवाच्यस्य प्रयोगस्थले पच्धात्वर्थः विक्लित्तिजनकव्यापारः तस्याश्रयः देवदत्त इति। अत्र पच्-धातुतः कर्तरि शप्विकरणसहित-तिप्प्रत्ययो भवति। अतः पाकक्रियायां स्वतन्त्रो देवदत्तो वर्तत इति। 'देवदत्तेन तण्डुलः पच्यत' इत्यत्र कर्मवाच्यस्थले पच्धात्वर्थः व्यापारजन्यविक्लितः तदाश्रयः तण्डुलः। अत्र पच्-धातूत्तरकर्मवाच्ये यगा सह त-प्रत्ययो वर्तते। अतः पच्-धातुना सह कर्तृप्रत्ययस्याभावात् धात्वर्थाश्रयस्य तण्डुलस्य स्वतन्त्राभावात् न कर्तृसंज्ञेति। वैयाकरणानां नये विवक्षाधीनानि कारकाणि भवन्ति। अत एव सभापतिशर्मोपाध्याय आह–

विवक्षाधीनत्वं कारकाणाम् 'स्थाली पचति' 'स्थाल्या पचति' "स्थाल्यां पचति" इति प्रयोगदर्शनात्।[१५]

धातुनोक्तक्रिये नित्यं कारके कर्तृतेष्यत।
स्थाल्या पच्यत इत्येषा विवक्षा दृश्यते यतः।।[१६]

कारकत्वं तद्व्याप्यकर्तृत्वादिषट्कञ्च न नियतं किन्तु वैवक्षिकम्। अत एव धात्वर्थव्यापाराश्रयत्वेन विवक्षितः कर्ता। यद्धातूपात्तक्रियायां यदा यस्य स्वातन्त्र्यं विवक्ष्यते तदा तत्क्रियायां स कर्त्तेति।

तथा च यस्मिन् कारके क्रियायाः निष्पत्तिं प्रति स्वातन्त्र्यं वर्तते तस्यैव कर्तृसंज्ञा भवति। कारकचक्रे भवानन्दतर्कवागीशेन लक्षणत्रयं निरूपितम्। तत्राद्य लक्षणद्वयं पूर्वपक्षरूपेणोद्धृतं तृतीयञ्च लक्षणं सिद्धान्तभूतमिति। तानि लक्षणानि निम्नोक्तानि सन्ति।

१. क्रियाश्रयत्वम् कर्तृत्वम्।[१७]
२. कारकान्तराप्रयोज्यत्वे सति कारकान्तरप्रयोजकत्वं कर्तृत्वम्।[१८]
३. अनुकूलकृतिमत्त्वम् कर्तृत्वम्।[१९]

क्रियाश्रयत्वं कर्तृत्वमित्यत्र यस्मिन् कारके क्रिया आश्रितत्वेन तिष्ठति स च कर्त्तेति। इदं लक्षणं वैयाकरणाः स्वीकुर्वन्तीति भवानन्दः स्वीकरोति। कारकचक्रस्य पाण्डुलिपौ[२०] एका टिप्पणी विद्यते। तेन ज्ञातं भवति यद् वैयाकरणः कर्त्तृपदं यौगिकं स्वीकरोति इति केचन वदन्ति। तस्मिन् मते कृधात्वर्थः क्रिया वा व्यापारः। नागेशमते उत्पत्तिस्वरूपफलाश्रयेन[२१] भिन्नाश्रयवती क्रिया कृधात्वर्थः वा उत्पत्त्यनुकूल-व्यापार इति।

नागेशमते कर्तृवाच्ये कर्मवाच्ये वा यः कृत्प्रत्ययो भवति तस्यार्थः आश्रयत्वमिति। तथा च कृ-धातुतः तृच्-प्रत्यययोगे सति निष्पन्नोऽयं कर्तृपदं क्रियाश्रयार्थकमिति। अस्य मतस्योल्लेखं कुर्वन्नाह जयरामः–

वैयाकरणास्तु "अनभिहिते कर्तरि" इत्यनुशासनादचेतनेऽपि कर्तृपदप्रयोगात् क्रियाश्रयत्वमेव कर्तृत्वम्।[२२] अर्वाचीनवैयाकरणास्तु कर्तुः स्वरूपमनेन रूपेण प्रतिपादितवन्त इति।

(क) धातूपात्तव्यापाराश्रयः कर्त्ता।[२३]

(ख) व्यापाराश्रयः कर्त्ता।[२४]

(ग) प्रकृतधातुवाच्यव्यापाराश्रयत्वं कर्तृत्वमिति।[२५]

क्रियाश्रयत्वं कर्तृत्वमित्यत्र कालेऽतिव्याप्तिस्सम्भवति। यतोहि "जगतामाश्रयः कालः तर्हि क्रियाया अपि आश्रयः काल इति। उक्तातिव्याप्तिवारणाय कविराजदूषेण उक्तलक्षणे प्राधान्येनेत्यस्य निवेशो क्रियते। तथाच धात्वर्थस्य व्यापारस्य मुख्यरूपेण यः आश्रयो भवति स च कर्ता इति। एवञ्च 'रामः गच्छति' इत्यत्र गम्धात्वर्थस्य गमनस्य वा उत्तरदेशसंयोगानुकूलव्यापार मुख्याश्रयः राम एव वर्तत इति न तु कालः। यथा धात्वर्थस्याश्रयः कर्त्ता भवति, तथैव कर्म अधिकरणञ्च तत्रातिव्याप्तिर्दुर्वारैवेति। 'देवदत्तः तण्डुलं पचती'त्यत्र पाकक्रिया तण्डुलकर्मण्यपि जायते। अतः पाकव्यापाराश्रयत्वात् तण्डुलस्यापि कर्तृत्वं स्यादिति।

एवं 'यज्ञदत्तः विद्यालये पठति' इत्यत्र यज्ञदत्तस्य पठनस्वरूपः व्यापारः विद्यालय एव भवति। तादृशव्यापारस्य आश्रयः विद्यालयस्य सत्त्वात्तत्र भवत्यतिव्याप्तिरिति चेन्न। साक्षात्सम्बन्धेन क्रियाश्रयत्वं कर्तृत्वमिति। अत एव रामतर्कवागीशेनोक्तं साक्षात्क्रियाश्रयत्वं[२७] कर्तुः लक्षणमिति। क्रियाश्रयत्वं कर्तृत्वम् अस्य लक्षणस्य 'चैत्रः गच्छति' इत्यत्र चैत्रे समन्वयेऽपि 'चैत्रः ग्रामं त्यजति' इति प्रयोगकाले त्यागकर्तरि चैत्रे गमनकर्तृत्वापत्तिः तत्तु नेष्टमिति इति चेन्न। यद्धातूत्तराख्यातेन

यगाद्यसमभिव्याहृतेन यद्धात्वर्थान्वितयादृशधर्मवत्वं बोध्यते, तादृशधर्मवत्त्वमेव, तत्क्रियाकर्तृत्वम्।[२७] अर्थात् धातुतः यत्र यगादिप्रत्ययो न भवति शपादियुक्तः तिङ्प्रत्ययो जायते तत्र तिङा कर्तृत्वं बोध्यते। कर्तृत्वन्तु व्यापारे अनुकूलत्वसम्बन्धेन प्रथमान्तपदस्य प्रकृत्यर्थे च आश्रयत्वसम्बन्धेन चान्वयो भवति। पृथग्-पृथग् धातूनां पृथगर्थत्वात् तत्तद्धात्वर्थेषु अन्वितानि कर्तृत्वानि पृथग् पृथगेव भवन्ति। यथा 'रामः गच्छति' इत्यत्र गम्धात्वर्थः उत्तरदेशसंयोगजनकव्यापारे कर्तृत्वमन्वेति। रामः ग्रामं त्यजतीत्यत्र कर्तृत्वं विभागजनकव्यापारेऽन्वेति। वैयाकरणानां नये तु एकत्वाश्रयरामकर्तृकं वर्तमानकालिकं गमनमिति बोधः। एवञ्च एकत्वाश्रयनरामकर्तृकग्रामकर्मक पूर्वदेशविभागजनकः व्यापार इति बोधो च जायते। तत्तत्क्रियाश्रयत्वं कर्तृत्वमिति लक्षणस्य घटं जानातीत्यादौ लक्षणसमन्वयेऽपि 'देवदत्तः तण्डुलं पचति', 'घटो नश्यति' इत्यादौ[२८] कर्तरि देवदत्तघटादौ पाकनाशाश्रयत्वाभावादव्याप्तिरेव। एवं विक्लित्याश्रये तण्डुले नाशाश्रये कपाले चातिव्याप्तिरिति केचित् वदन्ति। तन्न, क्रियाभेदेन कर्तृस्वरूपस्य भिन्नतया पाकादिक्रियास्थले अनुकूलव्यापारवत्त्वसम्बन्धेन नाशादिस्थले च प्रतियोगित्व- सम्बन्धेनाव्याप्तिरतिव्याप्तिश्च न सम्भवति।

कारकान्तराप्रयोज्यत्वे सति कारकान्तरप्रयोजकत्वं कर्तृत्वमित्यपि[२९] केचिद् वदन्ति। अत्र सत्यन्तपदस्य प्रयोजनन्तु छेद्यसंयोगादिरूपव्यापारजनके कुठारादावति-व्याप्तिवारणाय। अप्रयोज्यत्वञ्च[३०] फलानुकूलतज्जन्यव्यापारानाश्रयत्वमिति अस्यार्थः तत्क्रियानुकूलस्वभिन्नकारकजन्यव्यापारानाश्रितत्वम्। तथाच स्वभिन्नकारकजन्यतत्का-र्योत्पत्त्यनुकूलव्यापारानाश्रिततत्वे सति स्वभिन्नकारकजन्यतत्क्रियानुकूलव्यापारजनकत्वं कर्तृत्वमिति। यद्वा कर्मत्वाद्यन्यतमशून्यत्वे सति क्रियाकारकत्वं कर्तृत्वमिति यदि यत् तत् पदस्योपादानं क्रियते तदा तत्क्रियाकर्मत्वन्यतमशून्यत्वे सति तत्क्रियाकारकत्वं तत्कर्तृत्वमिति। यदि उच्यते यत्तत्पदयोरनुगतत्वादिदं लक्षणं न साधु तर्हि उच्यते भवानन्दतर्कवागीशेन–

'अनुकूलकृतिमत्त्वं कर्तृत्वमिति'[३१] अथवा तत्क्रियानुकूलकृतिमत्त्वम् तत्क्रियाकर्तृत्वमिति। अर्थात् तत्तत्क्रियानिष्ठविषयतानिरूपितानुकूलत्वविषयतानिरूपित-विषयताविशिष्टकृतिमत्त्वमिति। प्रयोगशून्यतादशायां कर्त्तृत्वव्यवहारो ग्रन्थकृतामिष्टः, तदा समवायसम्बन्धेन[३२] कृतिमत्त्वमेव कर्तृत्वं बोध्यम्। यदि च शरीरादावपि कर्तृत्वव्यवहारो मुख्यः, तदा समवायावच्छेदकताऽन्यतरसम्बन्धेन[३३] तद्वत्त्वं ज्ञेयमिति। अचेतने कर्तृपदप्रयोगस्तु लाक्षणिक इति। न च नान्तरीयककलायपाकस्थले 'कलायं पचति' इति प्रयोगः स्यात् तदनुकूलकृतिमत्त्वादिति वाच्यम्। तत्तद्विषयकत्वेनापि

कृतिर्विशेषणीया। तथा च स्वनिष्ठविषयतानिरूपत्वस्वजनकत्वोभयसम्बन्धेन तत्तत्क्रिया-विशिष्टकृतिमत्त्वं कर्त्तृत्वमिति बोध्यम्।

न च अनुकूलकृतिमत्त्वमित्यत्र कृतिः यत्नः तर्हि काष्ठस्थाल्यादेः अपि कर्तृत्वविवक्षया 'काष्ठं पचति' 'स्थाली पचति' इति प्रयोगो न स्यात्। यतोहि अचेतनादौ यत्नाभावदिति वाच्यम्। "स्वतन्त्रः कर्ता" इत्यत्र स्वतन्त्रपदं पारिभाषिकमिति अत्र गदाधरभट्टाचार्येणोच्यते "स्वतन्त्रत्वञ्च कारकान्तरव्यापारानधीनत्वे सति कारकत्वम्। 'काष्ठं पचती'त्यादौ स्वातन्त्र्यविवक्षया काष्ठादेः कर्तृत्वमिति"[३४]। न चं कारकान्तरव्यापारानधीनकारकत्वरूपं यत् स्वतन्त्रत्वं तादृशस्वतन्त्रत्वरूप-कर्तृत्वबोधकविभक्तीनामचेतनकाष्ठादौ पुरुषाधीनत्वेनोक्तस्वतन्त्रत्वस्यापि असम्भवादिति वाच्यम् [३५]समभिव्याहृतक्रियाकारकान्तरव्यापारानधीनतत्क्रियानुकूलस्य व्यापारस्यैव तत्क्रियावाचकपदसमभिव्याहृतविभक्त्यर्थत्वात्। 'चैत्रः पचति', 'काष्ठं पचति' इत्यादौ कारकान्तरबोधकपदाभावेन कारकान्तरोपस्थित्यभावात् तेन च कारकान्तरानधीनत्व-प्रतीत्यसम्भवात् तदभावरूपकारकान्तरानधीनत्वप्रतीतेरसम्भवादिति। अत एव तत्र कारकान्तरव्यापारानधीनत्वे सति कारकत्वं स्वतन्त्रत्वमिति बोध्यम्। भवानन्दः कर्तृत्वस्य यल्लक्षणं स्वीकरोति परन्तु मुख्यकर्तृत्वे भेदं दर्शयति। गदाधरेणोच्यते "मुख्यं[३६] च क्रियाकर्तृत्वं न क्रियानुकूलकृतिमात्रम् एकक्रियाविषयककृतितो यत्र नान्तरीयकक्रियान्तरनिर्वाहस्तत्र तत्कृतिमतः तत्क्रियाकर्तृत्वाभावात्, अत एव 'मत्तो भूतं न तु मया कृतम्' इति व्यपदेश इति, किन्तु "तत्क्रियाविषयकत्वे सति तदनुकूला या कृतिस्तदेव तत्कर्तृत्वम्"।[३७] क्रियानुकूलकृतिमात्रस्य मुख्यकर्तृत्व-स्यास्वीकारे कारणमुक्तं गदाधरेण- यत्र कृतिस्तु केवलं गमनक्रियानुकूलैवास्ति अथ च तत्सहावश्यंभाविनः क्रियान्तरस्य परशरीरेऽभिघातस्यापि गमनानुकूलकृत्यैवाभि-घातोऽपि परस्य जातः तत्र तत्कृतिमतरर्थात् गमनानुकूलकृतिमतरभिघातक्रियाकर्तृत्वम् इष्टं नास्तीति हेतोर्न क्रियानुकूलकृतिमात्रं मुख्यं क्रियाकर्तृत्वम्, उक्तस्थले अभिघातक्रियाकर्तृत्वाभावादेव तादृशस्थले 'मत्तो भूतम् न तु मया कृतम्' इति व्यपदिशन्ति, यदि च क्रियानुकूलकृतिमात्रं मुख्यं कर्तृत्वं स्यात्तदोक्तस्थले गमनानुकूलकृत्याप्यभिघाते जाते गमनानुकूलकृतिमतोऽभिघातक्रियाकर्तृत्वमपि स्यादेव कृतिं विनाभिघातस्याप्यसम्भवेनापि अभिघातक्रियोत्पादिकाया गमनानुकूलकृतेः सत्त्वादेव न चैतदिष्टम्। तत्क्रियाविषयकत्वे सति या तत्क्रियानुकूलकृतिः सैव मुख्यं तत्क्रियाकर्तृत्वमिति।[३८] तथा च गमनानुकूलकृतेः उक्तस्थलेऽभिघातक्रियाविषयकत्वं नास्ति गमनकर्तुरभिघाते तात्पर्याभावात् इति नाभिघातक्रियाकर्तृत्वम्। मृगाद्युद्देशेन

बाणप्रक्षेपाद् यत्र ब्राह्मणवधो जातः तत्र बाणप्रक्षेपव्यापारस्य मरणानुकूलत्वम् कृतिविषयत्वञ्च यद्यप्यस्ति तथापि बाणप्रक्षेपस्य ब्राह्मणमरणानुकूलव्यापारत्वेनाभि-प्रायविषयत्वाभावात् ब्राह्मणमरणानुकूलव्यापारत्वेन रूपेण अन्योद्देशेन बाणप्रक्षेपरूपव्यापार-कृतिविषयत्वम् नास्तीति तादृशव्यापारकर्तृः इति न तस्य सम्पूर्णप्रायश्चित्तं भवति। अत एव तत्क्रियाविषयकत्वे सति तत्क्रियानुकूला या कृतिस्तद्वत्त्वमेव मुख्यं कर्तृत्वं वक्तव्यमिति अनुकूलकृतिमत्त्वमित्यत्र अनुकूलपरिष्कारं कुर्वन्नाह भवानन्दः– "कार्यत्वानवच्छिन्नजन्यतानिरूपितमसाधारणमनुकूलत्वमेव वा लक्षणघटकमित्याहुः।"[३९] तथा च कर्तृत्वस्य लक्षणं भवति कार्यत्वानवच्छिन्नजन्यतानिरूपितासाधारणानुकूलकृतिमत्त्वं कर्तृत्वम्।

अस्य कर्तृलक्षणस्य ईश्वरे नातिव्याप्तिस्सम्भवति। उक्तमते अस्वारस्यं द्योतयन्नेव आह भवानन्दसिद्धान्तवागीशः आहुरिति। तथा च प्रतीयते यत् भवानन्दसिद्धान्तवागीशनये "अनुकूलकृतिमत्त्वमेव कर्तृत्वमिति। अत एव 'स च विश्वस्य कर्ता भुवनस्य गोप्ता"[४०] इत्यादिवेदवाक्येषु यत् कर्तृत्वं विद्यते तत्रापि लक्षणसमन्वयात् लक्षणस्य दोषरहितत्वं सम्भवतीति।

पादटिप्पणी

१. पदवाक्यरत्नाकरः- पृ. सं. ३७१
२. कारकप्रकरणम् २/३/४६ पृ. सं. ७६५
३. अष्टाध्यायी १/४/५४ वैयाकरणसिद्धान्तकौमुदी पृ. ८०३
४. वैयाकरणसिद्धान्तकौमुदी, कारकप्रकरणम्, लक्ष्मीटीका पृ. सं.-८०३
५. तदेव पृ. सं. ८०३
६. तदेव पृ. सं. ८०४
७. तदेव पृ. सं. ८०४
८. तदेव पृ. सं. ८०४
९. वैयाकरणसिद्धान्तकौमुदी, कारकप्रकाणम्, लक्ष्मीटीका पृ. सं. ८०४
१०. शब्दशक्तिप्रकाशिका, कारिका-७५ पृ. सं. ३३७
११. शब्दशक्तिप्रकाशिका, टिप्पणी पृ. सं. ३३७
१२. काशिकावृत्तिः, भागः- १, १/४/५४ पृ. ५८३-८४
१३. प्रौढमनोरमा, तृतीयभागः- पृ. ८७९
१४. लघुशब्देन्दुशेखरः, कारकप्रकरणम्, पृ. ४७६
१५. वैयाकरणसिद्धान्तकौमुदी, भागः-२, कारकप्रकरणम्, पृ. ८०४ (लक्ष्मीटीकासहिता)
१६. तदेव पृ. सं. ८०४
१७. कारकचक्रम् पृ. सं. ७
१८. कारकचक्रम् पृ. सं. १३

१९. तदेव पृ. सं. १५
२०. भवानन्दकृतकारकप्रयोगः, कुरुक्षेत्रविश्वविद्यालयः, पुस्तकालयप्राप्ति सं. १९८७९ पत्र सं. २ इत्यत्र टिप्पणी विद्यते।
२१. कृञ्-उत्पत्तिव्यधिकरणस्तदनुकूलो व्यापारोऽर्थः, परमलघुमञ्जूषा, धात्वर्थनिर्णयः पृ. १५८
२२. कारकचक्रम्, वा. पृ. ९
२३. श. कौ. (भाग-२) १,३,६७ पृ. ८१
२४. वैयाकरण भूषणसार (धा. नि.) का. २ पृ. २२
२५. प. ल. म. (का. नि.) का. २, पृ. २२
२६. मुक्तबोधव्याकरणम्, भागः-१, पुस्तिका ४, सू. सं. २८९, पृ. २९७
२७. कारकचक्रम्, पृ. सं. ९
२८. कारकचक्रम्, माधवीटीका पृ. सं. १०
२९. कारकचक्रम्, पृ. सृ. १३
३०. कारकचक्रम्, पृ. सृ. १३
३१. कारकचक्रम्, पृ. सृ. १५
३२. कारकचक्रम्, माधवीटीका १५
३३. कारकचक्रम्, माधवीटीका १५
३४. व्युत्पत्तिवादः, तृतीयकारकम् पृ. सं. ४००,
३५. तदेव, पृ. सं. ४००
३६. व्युत्पत्तिवादः, पृ. सं. ४०६
३७. व्युत्पत्तिवादः, पृ. सं. ४०६
३८. व्युत्पत्तिवादः
३९. कारकचक्रम्, पृ. सं. १७
४०. मुण्डकोपनिषत्, १.१.१, पृ. १५

पदपदार्थनिर्वचनम्

सुधाकरमिश्रः

स्फोटोऽष्टधा निरूप्यते। तत्र पदस्कोटादिषु प्रयुक्तस्य पदपदस्य कोऽर्थः? किमियं संज्ञा? कास्य व्युत्पत्तिः? कथं निष्पन्नोऽयं पदशब्दः? इतीदं सर्वं सूत्र-वार्त्तिक-भाष्याण्युद्धृत्य वाक्यपदीयदिशा विचार्यतेऽत्र प्रबन्धे।

यदेकं प्रक्रियाभेदैर्बहुधा प्रविभज्यते।
तद्व्याकरणमागम्य परं ब्रह्माधिगम्यते॥

स्फोटमतावलम्बिनः वैयाकरणाः "शब्दब्रह्मेति" स्वीकुर्वन्ति। तस्य शब्दस्य किं स्वरूपमित्यादिविषयः महाभाष्ये पस्पशाह्निके निरूपितमाचार्यपतञ्जलिना। सिद्धान्तभूतस्य स्फोटस्य अष्टधा परिकल्पना विद्यते। वर्णस्फोटः, पदस्फोटः, वाक्यस्फोटः, वर्णजातिस्फोटः, पदजातिस्फोटः, वाक्यजातिस्फोटश्च, तथा च अखण्डपदस्फोटः, अखण्डवाक्यस्फोटभेदात्। अष्टसु स्फोटेषु मुख्यः वाक्यस्फोटः, यतो हि निराकाङ्क्षार्थबोधकत्वात्। अन्येषां स्फोटानां शास्त्रप्रक्रियानिर्वाहाय परिकल्पना। "तत्रपदपदार्थः कः" इति परिष्क्रयते, पद्यते = गम्यत अर्थोऽनेनेति पदम्। पदगतौ इति धातोः निष्पन्नोऽयं पदशब्दः। पाणिन्यष्टाध्याय्यां महर्षिणा पदम् नाम पदसंज्ञकम्। तच्च पद-संज्ञाविधायकं सूत्रं "सुप्तिङन्तं पदम्[1]", "स्वादिष्वसर्वनामस्थाने[2]", "सिति च[3]" इति लिखितम्। सूत्रत्रयस्य भिन्नं भिन्नं प्रयोजनम्। "सुप्तिङन्तं पदम्" इति सूत्रस्य प्रयोजनं लोके प्रयोगार्हत्वसम्पादनम्। उक्तञ्च भाष्यकारेण "अपदं न प्रयुञ्जीत" अर्थात् अपरिनिष्ठितं न प्रयोक्तव्यमिति। स्वादिष्वसर्वनामस्थाने इति सूत्रस्य फलं जशत्वकुत्वादि, "सिति च" सित्यस्यफलं भसंज्ञाबाधनम्। तथा तत्प्रयुक्तकार्यस्याभावः। पदं-पदं-पदं-वाक्यम्। पद्यते = प्राप्यते = ज्ञायते येन इति पदम्, वाक्यस्यपदमित्यस्य तात्पर्यं भवति वाक्यस्यप्रतिपादकमिति।

आचार्यभर्तृहरिणा ब्रह्मकाण्डे अष्टपदार्थीनिरुपिता।

अपोद्धारपदार्था ये ये चार्थाः स्थितलक्षणाः।
अन्वाख्येयाश्च ये शब्दाः ये चापि प्रतिपादकाः॥
कार्यकारणभावेन योग्यभावेन च स्थिताः।
धर्मे ये प्रत्यये चाङ्गं सम्बन्धाः साध्वसाधुषु॥[4]

एवं ते शब्दाः द्विविधाः- अन्वाख्येययाः, प्रतिपादकाश्च, अर्था अपि द्विविधाः अपोद्धारपदार्थाः, स्थितलक्षणाश्च। शब्दार्थयोः सम्बन्धा अपि द्विविधाः। कार्यकारणभावरूपाः योग्यभावरूपाश्च, फलमपि द्विविधम्-धर्मः प्रत्ययश्च, यद्यपि वाक्यस्यैव निरंशस्य वाचकत्वादन्तरा पदप्रतिपत्तिर्विभ्रम इति किमसत्येन पदेन व्युत्पादितेनेत्याशङ्क्य पदस्य वाक्येभ्य अपोधृत्य कल्पनया बुद्धया पृथक् पदं निष्कृष्य-

द्विधा कैश्चित् पदं भिन्नं चतुर्धा पञ्चधापि वा।
अपोधृत्यैव वाक्येभ्यः प्रकृतिप्रत्ययादिवत्॥[५]

कैश्चित् आचार्यैः वाक्येभ्यः पदानि अपोधृत्यैव-कल्पनया पृथक्कृत्यैव न तु वस्तुस्थितिमनुरुध्य पदं द्विधा इति। कैश्चित् चतुर्धा कैश्चित् पञ्चधापि।

द्विधा कैश्चित् पदं भिन्नम्-नामाख्यातभेदेन पदं द्विधा इति। नामपदेन सुबन्तं, नमत्याख्यातार्थं प्रतिविशेषणीभवतीति नाम, इति व्युत्पत्तेः। आख्यातं = तिङन्तमिति।

चतुर्धा पञ्चधापि वा- ऋग्वेदे वर्णितमस्ति यत्

चत्वारि शृङ्गा त्रयो अस्य पादा।
द्वे शीर्षे सप्त हस्तासो अस्य॥

त्रिधा बद्धो वृषभो रोरवीति।
महोदेवो मर्त्यां आविवेश॥[६]

अस्य मन्त्रस्य भाष्यमित्थम्- चत्वारि शृङ्गाणि, चत्वारि पदजातानि नामाख्यातो पसर्गनिपाताश्च। त्रयो अस्य पादाः- त्रयः काला भूतभविष्यद्वर्तमानाः। द्वे शीर्षे शब्दात्मानौ नित्यः कार्यश्च, सप्तहस्तासो अस्य सप्तविभक्तयः, त्रिधाबद्धः- त्रिषु स्थानेषु बद्धः, उरसि कण्ठे शिरसीति, वृषभो वर्षणात्। रोरवीति-शब्दं करोति।

अपर आह-

चत्वारि वाक्परिमिता पदानि।
तानि विदुर्ब्राह्मण ये मनीषिणः।
गुहा त्रीणि निहिता नेङ्गयन्ति।
तुरीयं वाचो मनुष्या वदन्ति॥[७]

चत्वारि वाक्परिमितापदानि चत्वारि पदजातानि नामाख्यातोपसर्गनिपाताश्च। तानि विदुर्ब्राह्मणा ये मनीषिणः मनस इषिणो-मनीषिणः। गुहायां त्रीणि निहितानि

नेङ्गयन्ति, न चेष्टन्ते न निमिषन्तीत्यर्थः, तुरीयं वा एतद्वाचो यन्मनुष्येषु वर्तते चतुर्थमित्यर्थः।

तात्पर्यमिदं यत् नामाख्यातोपसर्गनिपातभेदेनचतुर्धा इति भिन्नम्। नामाख्याते हि साक्षादर्थं वदतः, उपसर्गनिपातौ तु तदर्थगतविशेषद्योतकाविति पृथक्कृतौ, कर्मप्रवचनीयानां तु क्रियाविशेषप्रकाशनादुपसर्गेष्वेवान्तर्भाव इति। वा-अथवा कैश्चित्पदं नामाख्यातोपसर्गनिपात कर्मप्रवचनीयभेदेन पञ्चधापि भिन्नम्। कर्मप्रवचनीयानामुपसर्गवत् साक्षात् क्रिया विशेषप्रकाशकत्वाभावादुपसर्गेष्वन्तर्भावासम्भवात्। तथाहि-"शाकल्यस्य संहितामनु प्रावर्षत्" इत्यत्र संहितानिशमनपूर्वकत्वरूपः प्रवर्षणक्रियागतो विशेषोऽनुना न साक्षाद्द्योत्यते, निशमनक्रियाया अश्रुतत्वात्, किन्तु संहिता प्रवर्षणयोर्हेतुहेतुमद्भावादि-द्योतन पुरस्सरं स द्योत्यत इति न साक्षात् क्रियाविशेषप्रकारकेषूपसर्गेषु तेषामन्तर्भाव इति कर्मप्रवचनीयानामुपसर्गतः पृथक् क्रियाया पञ्चधापि कैश्चिद् पदं कल्पितमिति। प्रकृति प्रत्ययादिवत्। यथा पदवादिनां मते पदार्थेभ्यः शास्त्रीयान्वयव्यतिरेक निमित्तकः प्रकृत्यर्थप्रत्ययार्थादीनामापोद्धारस्तन्निमित्तकश्च प्रकृतिप्रत्ययाद्यापोद्धार इति।

द्विधापदमात्रविशेषः- वाक्यात् पदानामपोद्धरणम्, पदाद्वा प्रकृतिप्रत्ययादी-नामपोद्धरणम्, लौकिकाभ्यां शास्त्रीयाभ्यां वा परिकल्पिताभ्यामन्वयव्यतिरेकाभ्यां सिद्धमिति। "द्विधा कैश्चित्पदं भिन्नम्" इत्यत्र भिन्नं भेदः, सामान्यं व्यापको धर्मः। द्वित्वादिकं तु तस्य विशेषः- व्याप्योधर्मः, द्विधा इत्यादौ विधानार्थे धाप्रत्ययोत्पद्यते। यतः प्रकार एव विधार्थः। प्रकारश्च सामान्यस्य-साधारणधर्मस्य, भेदकः सामानाधिकरण्य सम्बन्धेन स्वंविशेषणीकृत्य व्यावर्तकविशेषः।

प्रकृते च द्वित्वं भेदे सामानाधिकरण्यसम्बन्धेन स्वं विशेषणीकृत्य तं त्रित्वादिसमानाधिकरणाद् भेदाद् व्यावर्तयति। वस्तुतोऽखण्डाद् वाक्यादपोद्धृत्यैव नामाख्यातभेदेन पदं द्विधा स्वीकृतमिति यावत्। उपसर्गकर्मप्रवचनीयानामाख्यात एवान्तर्भावः, क्रियागतविशेषद्योतकत्वात्। निपातानां तु सत्वप्रधानानां-स्वरादीनां नाम्नि, क्रियाप्रधानानां तु हिरुगादीनामाख्यातेऽन्तर्भाव इति भावः।

---

१. पा.सू. १/४/१४
२. पा.सू. १/४/१३
३. पा.सू. १/४/१६
४. वाक्यपदीयम् ब्रह्मकाण्डे २४
५. वाक्यपदीयम् पदकाण्डे १
६. पस्पशाह्निके
७. पस्पशाह्निके

Observation on the Limitations of *Karma* (Action) in the Shankara Vedanta

Shashi Tiwari

शाङ्करवेदान्ते किं ज्ञानेन मुक्तिरुत कर्मणा इति विचार्य ज्ञानकर्मणोः प्राधान्यं प्रतिपाद्यतेऽत्र लेखे। मोक्षस्तु आत्मसाक्षात्कारेणैवेति निरूप्य कर्मणोऽपि महत्त्वं प्रदर्श्यते। आत्मसाक्षात्कारेणैव प्राप्यमाणो मोक्षः कर्मणापि प्राप्यते। ज्ञानञ्च साक्षादुपकारकं, कर्म चारादुपकारकमिति प्रस्तुत्य उभयोरपि समं महत्त्वं प्रतिष्ठाप्यते शाङ्करमतमनुल्लङ्घ्यास्मिन् प्रस्तावे।

The principal Upanishads constitute the final portion of the Vedas and therefore, are known as 'Vedanta.' Later on, Sanskrit Acharyas utilized major Upanishads for building up one of the most important system of philosophy, namely the Vedanta. So now the word 'Vedanta' has come to mean the philosophy rather than the Upanishads, the source material from which that philosophy is developed. The Upanishads are neither the work of one seer nor they reveal any explicit subject. They are documents exploring the revelation of higher reality intuited by different Vedic seers at different times. These texts describing *Brahmavidya* are interpreted by ancient Indian philosophers variously and thus different philosophical systems are constituted such as *Kevala-advaita, Vishisht-advaita, Dvaita, Shuddh-advaita, Daita-advaita* etc. Among them philosophy of Vedanta enunciated by Adi Shankaracharya (788-820 A.D.) is called' *Kevalaadvaita'* It is also known as *Shankara- Vedanta* due to his immense contribution to Vedanta.

In his life time, Shankara defeated in debate the followers of the path of Buddhism, Shaktism, Shaivism, *Kapalikas* etc. and

established his doctrines of his Advaita Vedanta philosophy. Besides being a philosopher and a debater he was a saint, a poet and a great religious reformer. From that time, Advaita philosophy has influenced Indian religious life to a great extent. In this reference S.N. Dasgupta may be quoted, "So great is the influence of the philosophy propounded by Shankara and elaborated by his illustrious followers that whenever we speak of Vedanta-Philosophy, we mean the philosophy that was propounded by Shankara. If other expositions, are intended, the names of the exponents have to be mentioned, e.g. *Ramanujamata, Vallabhamata,* etc."[1]

1. Major Doctrines of Acharya Shankara

Shankaracharya wrote commentaries on *Prasthana-trayi* - Major (eleven) Upanishads, *Brahmasutra* and *Shrimadbhagavadgita* and tried to establish his principles related to *Brahman, Jiva. Maya,* world, life, liberation etc. He propounded the doctrine of identity of Brahman and Atman. Salvation (*Moksha*) or deliverance from the cycle of birth and death is the Vedantic goal of human life. He holds that the world of multiplicity has its being in the non-dual Brahman apart from which it has no independent existence or reality. Shankara accepts perception, inference and scriptural testimony as the sources of valid knowledge. According to him the emancipation or liberation *(Moksha)* is the result of real knowledge of the identity of the Self and Brahman. By knowledge, Shankara means realization of the Self, a rare event, which can take place only when aspirant is most competent. Perception of oneness is knowledge and perception of diversity is not-knowledge. Liberation is merely a discovery of one's non-dual Self. Apparent multiplicity is nothing but result of ignorance. It is sure that only knowledge of Self *(Jnana)* leads to liberation. For this statement there are a number of Upanishadic evidences: 'Without knowledge, there is no salvation.[2]' 'He who knows the Supreme Brahman verily becomes Brahman'.[3] 'When to the knower all beings become one with his own Self, what delusion, what grief can there be when one perceives the unity?'[4] After realizing the highest reality there is no place for lamentation. Thus path of knowledge *(Jnana)* alone is the means for attaining liberation according to Shankara Vedanta. He has emphasized that there can be no state of liberation without real knowledge of Self. Actually supreme knowledge' *Vidya* . is the knowledge of oneness. In other words that is to know the identity of the Self and the Brahman. The seeker has to know that Supreme Brahman who resides in all beings. As

says Upanishad. 'the wise beholds all beings in his own Self and his own Self in all beings; for that reason he does not hate any-one.'[5] All the revulsion arises from seeing some thing different from Self. For a man who all the time sees the Self there is no object which could cause the feeling of revulsion. A man endowed with Self- knowledge remains undisturbed by the outer manifestations of ugliness or beauty, strength or weakness. For the knower multi-plicity is shattered and he is free from pain and pleasure.

According to Shankara in order to obtain this knowledge, one has to acquire four qualifications, namely (1) discrimination between eternal and non-eternal (*Nilyanitya-vastu- vivek),* (2) non-attachment to the enjoyment of this and the other world (*lhamutra-phalabhoga-viraga),* (3) six ethical qualifications (*Shama-damadisadhanasampatti),* and (4) intense desire for liberation (*Mumuksha).* In his work entitled *'Vivekchudamani'* Shankara has explained these qualities as essential conditions for the seeker of Supreme Truth. He has highlighted that Self-knowledge should be imparted by a *Brahmanishtha* Guru to a tested sincere disciple having these qualities. For a knower attainment of true knowl-edge alone is liberation.

2. Importance of Actions (Karma) in Life

All the important scriptures instruct upon actions, espe-cially performance of duties prescribed in the scriptures must be done by human beings. The result of *Karma* or ritualistic perfor-mances is told in Vedic texts as attainment of celestial abodes. As such an attainment is transitory and material, thus practice of *karma* is considered unwise. The *Bhagavadgila* also disapproves Sakama *Karma. Gita* is well known for establishing the principle of action without attachment (Nishkama *Karma- Yoga).*[6] It says, 'You have a right to perform your prescribed duty, but you are not entitled to the fruits of action.' The *Isha Upanishad* in the second verse exhorts, 'By doing *Karma* one should wish to live here for a hundred years.'[7] This means that should one desire to live a hun-dred years then it is only doing the actions like *Agnihotra* etc., enjoined for him. For such a man there is no other mode whereby he is not tainted with evil actions. *Gita* says no one can live with-out doing actions. Even in sleeping state mind remains active. The journey of life cannot be fulfilled without performing actions. *Gita* instructs, 'Perform your prescribed duty, for doing so is better than not working.'[8] Commenting on the second verse of *Isha Upanishad,*

commentator Upannishad-Brahmayogi has written that it is better for an ignorant to perform actions even with desires. The actions are considered necessary requirement for worldly beings in almost every philosophical move.

3. Salvation and Knowledge

It is universally accepted in Indian intellectual traditions that freedom of soul is the ultimate goal of mankind. It is known as fourth *Purushartha.* Also, there is no point of difference in realizing that the supreme happiness lies in the liberation of soul, but there are various opinions in regard to the ways of achieving this goal. Even the position and the relation of knowledge and action are looked at from different view-points. Some philosophers advocate knowledge as the sole means of liberation, while others advocate the combination of action and knowledge as the means of it. Similarly, from generations, the way of right living has been a serious question. Is life to be spent in walking the path of renunciation or in striving on the path of action? The Vedic literature covers a wide range of thoughts about it, but *Isha Upanishad's* real excellence lies.in the analysis of the two doctrines, the two ways, i.e. knowledge (*Jnana)* and action(*Karma).* According to some thinkers who are called *Samuccayavadins,* the *Isha Upanisad* advocates a synthesis of *Karma* and *Jnana* for the attainment of final liberation. But according to some other commentators it describes *Jnana* and *Karma* as two different ways, meant for different types of seekers, for attaining different results.

The seer of the *Isha Upanishad* teaches the way to know the real nature of Brahman and also the way to lead a successful life. For this the great declarations of opening two verses are important. They refer to two disciplines. The first verse shows the path of knowledge and prescribes the discipline of complete renunciation. It states, 'whatever there is changeful in this changing world, all that must be enveloped by the Lord. Protect the Self by renunciation. Do not covet the wealth of anyone.'[9] This profound utterance declares that the whole universe is nothing but the Brahman. He is identical with the Atman. An illumined person regards the whole universe as Atman alone, and so he renounces the worldly objects. The second verse indicates the path of action. It declares, 'For a man, there is no way other than *Karma.* Actions should be performed in a spirit of dedication so that they do not cling to the Self.'[10] This *mantra* says that those who are attached

to earthly life should perform righteous duties in a spirit of dedication. The verse provides the philosophical background of the *Karma-yoga* of Gita. Again in this Upanishad, verses nine to eleven indicate that *Vidya* and *Avidya* are to be taken together for a superior result. 'He who knows *Vidya* and *Avidya* both together crosses death through *Avidya* and attains *Amritam* through *Vidya*'. Most of the commentators take these words in the meaning of knowledge and action respectively in reference to its general usage in Upanishads. However in *Katha Upanishad* we find these terms and a clear hint that both are different to each other, 'That which is known as *Vidya* (knowledge) and that which is known as *Avidya* (ignorance or action) are widely contradictory, and they follow divergent courses.'[11]

4. Synthesis of knowledge and Action

The *Jnanakarmasamuccayavadin* philosophers advocating the combination of knowledge and actions, believe that *Isha Upanishad* presents a synthesis of knowledge and action. According to them, the first verse enunciates the concept of knowledge and the basic philosophy of life, 'Know the Supreme Lord, present in all beings as Atman and enjoy the world, but with a feeling of non-attachment'. The second verse enunciates the concept of action and illustrates its importance. 'We must do actions and not refrain from them'. Detachment does not mean inaction. In fact attachment is the cause of pain and suffering. So always perform duties in a spirit of detachment. Thus the Upanishad hints at the combination of knowledge and action. It is not necessary to withdraw from active life to give oneself up to the contemplative. In the opinion of Madhva (*Dvaita* school) and Vedanta Deshika (*Vishishtadvaita* school) even *Jnani* or *Samnyasin* cannot give up action, though of course his action must be without attachment. Uvata and Mahidhara. the commentators of *Yajurveda* (*Isha Upanishad* is fortieth chapter of *Yajurveda)*, point out that verses nine to eleven of this Upanishad state that *Vidya* (knowledge) and *Avidya* (action) are to be taken together by a seeker. Harmonization of these two is suggested here for the attainment of immortality '*Amrita*' or *Moksha*. The verse says, 'Who synthesizes both, crosses death, evil by *Avidya* (action) and enjoys immortality, perfection by *Vidya* (knowledge).'[12] Thus this view point recommends the synthesis of knowledge and action as the means of liberation. It presents the doctrine that a man attains the ultimate goal only by the combined pursuit of religious duties *(Karma)* and spiritual

knowledge *(Jnana)* together. Knowledge without action or action without knowledge cannot lead to salvation.

5. Antithesis between Knowledge and Action

According to Shankara's interpretation *Isha Upanishad* refers the concept of knowledge and action very differently. Both the paths are totally different as they lead to different destinations. Knowledge leads to final liberation, while action fulfils material desires. The first verse of the *Isha Upanishad* enunciates to the path of knowledge through renunciation of all desires and the second verse expounds' the path of actions (rituals) for those who are ignorant, desirous of long life on earth and incapable of cultivating devotion to knowledge. In his opinion, these are two ancient paths described in the Vedas. First *mantra* talks about devotion to knowledge for one who can renounce, while the second *mantra* speaks about devotion to performance of action, for one who is unable to renounce. In his commentary, Shankara quotes *Taittiriya Aranyaka* which says that path of renunciation excels.[13] Explaining the verses from nine to eleven of Isha Upanishad, Shankaracharya takes the term *Vidya* in the meaning of 'knowledge of deities' because he is firm that Vidya meaning *Jyana* will be wrong here as *mantra* is taking about the practice of *Vidya* and *Avidya* simultaneously by one person.

In the commentary of *Gita* too we find his same viewpoint. In the introduction there he presents seven points *(yuktis)* to prove that Lord Krishna has told two paths very differently - *Sankhya Budhi* and *Yoga Buddhi.* First is path of knowledge and the second is path of action. They cannot be performed by a person at the same time because they need diverse attitude. Knowledge cannot be combined with action. If Shri Krishna has instructed Arjun to pursuit them jointly, he would have not asked, 'O Krishna! First of all You ask me to renounce work, and then You recommend work with devotion. Now will You kindly tell me definitely which of the two is more beneficial?'[14] In the opinion of Acharya Shakara, there is basic antithesis between *Jnana* and *Karma* since they lead to distinct destinations. Knowledge alone constitutes *Moksha* or liberation. Action by itself cannot lead to ultimate goal to which knowledge leads. The antithesis between knowledge and action is as unshakable as a mountain. These are the two paths serially to be practice - first the path of action and later the path of renunciation. The later involves thc abandonment of the three desires. Of

these two, the path of renunciation is to be preferred. Accordingly, the discipline of Self-knowledge and the way of worldly enjoyment are totally incompatible. A *sannyasin,* seeking Self-knowledge, is indifferent to both life and death.

Atman, the Self, is all-pervading Consciousness and the inner core of all things, great and small. Though dwelling in body, It is bodiless, though associated with changing things, It is unchanging. One cannot know Atman either by means of much study or through a keen intellect.[15] Atman is to be known here and now, and not else where after death, if a man knows Atman here he attains the true goal of life and if he dose not know Atman here, a great destruction awaits him.[16] The nature of Brahman or Atman is Existence-Knowledge-Bliss Absolute. It dwells in every heart. On account of *maya,* a man is not conscious of his true Self. So the only way of liberation is that of the Knowledge of Self. Upanishads lay down again and again Self-knowledge as the only condition of Self-realization. This Self-realization is *Moksha* in Shankara-Vedanta. *Moksha* is not a new acquisition. It is neither produced by knowledge nor is it the result of knowledge. Any thing that is produced has a beginning and an end and cannot be immortal. Liberation is not an effect of any action. An effect does not exist before it is produced but immortal Brahman always exists. The Self always exists, undimmed and undiminished, neither waxing nor waning through a man's good actions. Like the sun, however, it can be hidden by the cloud of ignorance and is reveled when the ignorance is destroyed by Knowledge. Self-knowledge bestows liberation from the sufferings phenomenal existence.

Shankara on this point is decisively uncompromising and emphatically maintains that *Jnana* and *Karma* can not be done by any person at one time. Knowledge and actions (rituals) cannot, by any means, be reconciled, because they are contradictory both as to their nature and as to their ultimate result. The co-existence between the two is impossible. They are opposite of each other in their causes, nature and result. The result of ignorance or action is entanglement in the world, and that of knowledge, liberation from the world. A knower of Self is rendered incapable of action as the distinctions of agent, means of action and the aims or worlds to be attained by action, are seen as nothing but the non-dual Self. For him ignorance has been totally destroyed. Hence he cannot perform any ritualistic action which is result of ignorance or *Avidya.* Once knowledge or *Vidya* dawns, action or *Karma* or *Avidya* is

just lost and can never exist in the person. Therefore they cannot be harmonized. This is philosophical position of Sankara's Vedanta and must be evaluated as such. In this context his comment on the eighteenth verse of *Isha Upanishad* is worth noticing: 'The knowing of the Highest Self and the performance of actions being antagonistic, how could a co-existence between the two be possible?'[17]

6. Significance of Actions for Knowledge

Then what is the status of *Karma* in the path of knowledge? According to Shankara, it is necessary to perform actions, as says second verse of *Isha Upanishad,* but the object of such performance of action is the purification of heart *(Chitta-shuddhi).* Ethical laws, sacrificial ceremonies, philanthropic works, austerities, religious duties, study of scriptures, worship and other similar spiritual disciplines only serve to remove the impurities of the mind, which hinder the manifestation of Atman or Brahman. Acharya Shankara is very clear about the role of actions done with attachment or without attachment. According to him actions when performed without attachment, purify *chillcl.* In the *Chandogya Upanishad* he explains that when actions are done without attachment they execute purity.[18] Commenting upon *Gia,* he establishes that the doctrine of *Nishkam karma* is a means of *Chitta-shuddhi* .In other words, the state of equanimity (*Sarnalva)* is called *Karmayoga. Sthiraprajnata* is the result of *Karrnayoga,* a path firstly hinted hy *biha Upanishad* and later on highly structured by Lord Shri Krishna in *Gita.* A person who is free from desires has stead intelligence, he alone attains real peace which is *Moksha* or absorption into the highest Self. This state is called Brahmi Slhiti in Gila. Actions when performed following the instructions of Vedas, ultimately prepares one for the cultivation of Self-knowledge. Actions can work as a ladder to reach up to *Moksha.* When the mind become pure through righteous action, through self-control and contemplation, it then becomes serene and reflects the majesty of Atman.

The knowledge of Brahman *(Jnana)* is necessary for obtaining the ultimate end. With ignorance *(Ajnana)* one can never have union with Brahman. Attachment to life and physical enjoyments are great hindrances in the journey of the soul. For this man should perform all his duties, but without attachment to their fruits. This makes him capable to Self-realization *(Jnana).* Shri Krishna emphasizes, 'That is the way of the spiritual and godly life, after

attaining which a man is not bewildered. If one is thus situated even at the hour of death, one can become one with the Brahman'.[19] The practice of actions without attachment (*Karmayoga)* makes a seeker pure-minded. A pure mind is capable to cultivate Self-knowledge, and that knowledge finally leads to *Moksha*. Hence, actions themselves do not lead to the ultimate goal, to which Knowledge *(Jnana)* and Renunciation *(Samnyasa.)* lead; but it is no doubt an inevitable step in the process of proceeding to *Jnana* and *Samnyasa*. In other word, with a little exaggeration one may be justified to say that *Karma*. and *Jnana* can be picturesquely said as in a sense integrated. According to Shankara, once Karma has served its purpose of purifying the heart, and when the knots of heart are liquidated, it is not essential that the Knower *(Jnani* or *Samnyasin)* must perform *Karma*. He mayor may not work. The *Jnani* may give up *Karma* even if it is *Nishkama*. This is the stage where *Karma* leaves its limitation. in the way to accomplish ultimate goal. It is sure that Shankara emphasizes on the importance of *Jnana* and also establishes its supremacy above *Karma,* but definitely he treats *Karma* as an alternate path for the attainment of highest end.

It is reiterated by Vedantic teacher that the truth of Atman is revelled when a qualified aspirant, instructed by an illumined teacher practices the disciplines of selfcontrol, meditation, and inwardness of mind. The path of action with its limitations leads to the ultimate goal *Moksha* which is attainable only by Self- realization. Thus, ShankaraVedanta values and appreciates the path of *Karma*. The difference between the two paths is that while one is direct, the other is indirect; while one is foremost, the other is subordinate to other in regard to *Moksha*. The observation centering round the concept of knowledge and action can be set at rest by pointing out that Shankara- Vedanta gives appropriate importune to both and regards them significant in their own ways.

---

1. Dasgupla. S.N., 1957. *A History of Indian Philosophy,* Vol. I. p. 429
2. Rite jnanat na mukti., Ya vidya sa vimuktaye. etc.
3. Brahma veda brahmaiva bhavati. *Mundaka Upanishad 3.2.9*
4. Yasmin sarvani bhutanyatmaivabhud vijanatah,
   Tatra ko mohah kah shokah ekatvam anupasyatah. *Isha Upanishad* 7
5. Yastu sarvani bhutanyatmanyevanupashyati,
   Sarvabhuteshu catmanam tato na vijugupsate. *Ihid 6.*
6. Karmạnyevadhikaraste ma phaleshu kadacana. *Gila 2.47*

7. Kurvanneveha karmani jijivishecchatam samah. *Isha Upanishad 2*
8. Niyatam kuru karma tvama karmajyayo hyakarmanah. *Gita 3.8*
9. Ishavasyamidam sarvam yatkinchit jagtyam jagat,
   Tena tyaktena bhunjitha ma gridhah kasya svid dhanam. *Isha Upanisad 1*
10. Ayam tvyi nantheto'st na karma lipyate nare. *Ibid 2*
11. Duramete viparite vishuchi avidya ya ca vidyeti jnata. *Katha Unanishad 1.2.4*
12. Vidyam cavidyam ca yastad vedobhayam saha.
    Avidyaya mrityum tirtva vidyayamritam ashnute. *Isha Upanishad* 11
13. *Taittiriya Aranyaka* 10.62, 10.78
14. Sannyasm karmnam Krishna punryogam ca shnsati,
    Yaccheya etayorekam tanme bruhi sunishcitam. *Gita 5.1*
15. Nayamatma pravacanena labhyo na medhaya na bahuna shrutena. *Katha Upanishad 1.2.23*
16. Eha cedavedidatha satyamasti na cedihavedinmahati vinashtih. *Kena Upanishd 2.5*
17. Vidyam cavidyam ceti vacanadavirodha iti eet.
    Na, hetusarupaphalvirohat. *Isha Upanishad Bhashya* 18
18. *Chandogya Upanishad Bhashya* 8.1.6
19. Esha Brahmi sthiti partha nainam prapya vimuhyati,
    Sthitva'syamantakale'pi brahmanivanamriehati. Gita 2.72

"KĀŚIRĀJA" MAHĀSENA OF BĀṆA[1] A CRITICAL REVIEW

Sudarshan Kumar Sharma

बाणभट्टेन हर्षचरिते काशिराजमहासेनस्य मारणविषये उल्लेखो व्यधायि। एषः महासेनः क इति विषये विमर्शका विवदन्ति। अत्र लेखकः भासं परमप्रमाणत्वेन समुपस्थाप्य तदीयनाटकेभ्यो वचनान्युद्धृत्य कञ्चन नवं निष्कर्षं प्रस्तौति राज्ञः उदयनस्य पुत्रः जयवर्मा एव काशिराज-महासेन इति।

Bāṇa in Harṣacarita ucchvāsa VI[2] caustioning Harṣa against his universal confiding-ness illustrates a historical incident which narrates the killing of Kāśiraja Mahāsena at the hands of his queen Suprabhā, who lured into confidence the king as a devoted wife and administered poison mixed with "Madhuraka"[3] coated groots of fried grains when having the king gone hilarious owing to liquor taking.

Messrs E.B. Cowell and F.W. Thomas translate "madhumoditam". as "sweet toothed" king of Kāśi.[4] M.M. P.V.-Kane[5] translate as—"Exhilarated with wine" and "madhuraika as Viṣaṃ. Suprabhā tookup this act in order to anoint her son as king. Bāṇa calls it the deliberate act of connivance meant to achieve a capricious end by way of an internal schism, on the part of a women, when having strained relations with a husband. [Pramadākṛtāḥ Preceded by Pramattānām [HC-VI P 697 LLI-2 JNVSE]

V.S. Apte[6] (Skt. Eng. Dictionary, interprets [Madhurakaḥ][7] as 1 Red Sugar cane 2. Rice 3. A kind of sugar or Mollasses 4. A Sweet drink or syrup. 5. Poison; Sir Monier Williams (Skt. Eng. Dictioinary)[8] interprets it as a kind of drug (Jīvaka)

Hemacandra in Nighaṇṭuśeṣa[9] edited by "Munirāja puṇya vijaya jī" with vācanācārya Vallabhagaṇis Comneutary also takes Madhuraka as a synonym of jīvaka.

"Kūrcake śṛṅgakaḥ sarjo Dīrghāyuḥ Kūrca śīrṣakaḥ. Maṅgalya nāmadheyśca-priyajīvakaḥ. Jīvakaḥ Hrasvāṅg madhurakaḥ prāṇakaścira jīvyapi."

And Bhāvaprakāś'a Nighaṇṭu[10] in Guducyādivarga 55 Says:—

"Jīvano madhuraś cāpi nāmnā saḥ parikīrtitaḥ. Jīvanāyagaṇaḥ Proktaḥ Śukrakṛt Vṛṅhaṇo Himaḥ.

R.D. Karmarkar[11] in "Bāṇa" p. 43 (chapter IIB.)Says:—

22 Mahāsena (King of Kāśī)	—	Was poisoned by
Foud of wine	—	Suprabhā who wanted to secure the Kingdom for her son.

Sūryanārāyaṇa Chaudhari[12] in his Hindi translation of Harṣacarita part II [V-VIII] takes "Lājaiḥ" to mean "viṣalipta lāvā" and so does Ācārya Jagannātha Pāṭhaka[13] construe the "läjās" as "lāvās".

Kauṭilya[14] and Kāmandaka[15] in Arthaśāstra I 20.16 and Nītisāra VII 52 have referred to this very incident without naming the king as well as the queen—as under "The queen—killed the king of Kāśī by mixing fried grains with poison under the guise of honey" and

"Having mixed fried grains with poison, and having lured him with honey or wine, the queen killed great lord of Kāśī when gone in isolation."

Vātsyāna in Kāmasūtra (V. 5-29)[16] has referred to Kāśirāja jayasena killed by the Aśvādhyakṣa "ābhiraṃ hi koṭṭarājaṃ parabhavanagataṃ bhrātṛ prayuk-to rajako jaghāna, kāśirājāṃ jayasenaṃ aś-vādhyakṣaḥ."

Jayamaṅgalā ṭikā of Nītisāra—

"tathāh-avoparuddha-bandhutā Kopa taptā devī balāt - kāreṇābhigacchantaṃ, ekadāviṣaniśra - lājabhojane madhurā miśra - miti vilobhya bhojayitvā svayamakṣa kāśirājaendraṃ nijaghāna"

Jayamaṇgala's allusion to "āhavoparuddhabandhutā kopataptā devī" is quite an important one. It will help us in interpreting the real significance of the history of "Kāśirāia's

(Brahmdattas) illustrated by palijātakas (texts) such space as Khuḍḍaka nikāya,[17] (Nālanda Devanāgari 'pāligrantha mālā—Suttapiṭaka parts I and II, Aṅguttara-Nikāya referred to by R.B. Pāṇḍeya (Indian Historical Quarterly volume XXXVII No.4. December 1962[18], History of Kóśala upto the rise of Mauryas[19] by Vishuddhā nanda Pāṭhaka.

A parallel incident of a queen killing her husband to wrest kingdom for "her son has been illustrated by Somadeva Sūri in yaśastilaka campū[20] as under also repeated variantly, in Nīti Vākayāmṛtaṃ.[21]

"Śrūyate hyātmanaḥ kila svacchanda vṛttimicchantī viṣadūṣita madyagaṇḍusena maṇikuṇḍalā mahādevīyava-neṣu nijatanujarājyārthamaja rājaṃ jaghāna."

In yaśastilaka campū Somadeva refers to "Ajarāja" as the name of the king and in Nītivākyamṛtam he refers to it as "Rājānama-mgaṃ" Varahṁamihira in Bṛhatsaṃhitā 78-1. p 475 refers to the incident of a Kāśirāja killed by an anklet smeared with poison." "Visapradigdhena ca ntīpureen- a devī Viraktā kila kāsirājaṃ[22]. (Jaghām)

The incident referred to by Bāṇa as a definite mark of happening appears to be more reliable as referred to by Kauṭilya and Kāmandaka, the latter two writers omitting the name proper of the queen as well as the king. Since Kauṭilya's allusion easily tallies with that of Bāṇa, we may have to consider the historicity of Mahāsena as a King of of Kāśi killed by Suprabhā before the 4th century B.C. period.

Bhāsa in Pratijñayaughadhrāyaṇ (PRY) Act-II referred to Kāśraja whose upādhyāya jaivanti came as courier for the hand of vāsavadattā to ujjayini's king pradyota Mahāsena who tactfully put him off because he had taken to the ruse of the sham tusker for enticing udayana of vatsas for making him who his daughter by personal contact.[23]

In Act VII. f Avimāraka[24] Bhāsa refers to Sudarśanā as the queen of Kāśirāja again kept as unnamed though Jayavārmā has been styled as the reigning king being her second son, the first son Viṣṇusena alias Avimāraka having been the adopted son of Sauvīrarāja having Sucetanā, her younger sister as the queen, sucetenā having lost her own son immediately after his birth.

Karaṅgī and Sumitrā have been mentioned as the two daughters of Kuntibhoja son of Duryodhana[25], the king of Vairantya, who were married to Viṣṇusena alias Avimāraka and Jayavarmā respectively, Karaṅgī being the daughter in law of Sauvīrarāja and Sucetanā and Sumitrā that of Kāśirāja and Sudarśanā.

"Pitā Kuraṅgyāḥ bhūpalo Vairantyanagares-varaḥ Duryodhanasya tanayaḥ Kuntibhojabhavān nanu."

The author of Vināvāsavadattaṃ a drama in 8 Acts having the theme of PRY (Pratijñā- Yaug-andharāyaṇa) repeated in a different light of incidental delineatiion, refers to Kāśrāja as Viṣṇusena[26], Jayavarmā as king of Madhurā and Sañjaya as that of Aśmaka, Darśaka as that of Magadha, Jayaratha as that of Aṅga, śatamanyu as that of matsya and subandhu as that of sindhu.

In Mālatimādhava Bhavabhūti refers to the incident of the father of vāsavadattā (obviously pradyata Mahāsena- PRY Act II having Gopalāka and pālaka[27] as sons of? vāsvadattā as daughter and VVD (vīnāvāsa vadattaṃ Act IV LL 16) betrothing Vāsavadatā unto sañjaya the king, and vāsavadattā of her own handing herself over to udayana[28], obviously alluding to the theme of pratijñāyaugadharāyaṇa, vīnavāsvadattaṃ deriving motifs from Guṇāḍhyas Bṛhatkathā represented by BKM (Bṛhatkathā mañjarī) (Kathā mukha lambaka guccha II verses 1.274 pp 45-68)[29] and Kathā saritsāgara (KSS) kathā mukha lambaka taraṅgas 1-6-pp 24-47)[30], which also refers to Brahamdatta king of Vārāṇasi[31], having somaprabhā as queen and śivabhūti as the Minister a peer to Bṛhaspati (BKM XII) Padmāvti lambaka Brahmdattā Khyōyikā no I pp 441-443 verses 1-32 and [KSS] Padmā- Vatī Lambaka] taraṅga I verses 17-182, taraṅa V verses I verses 17-144 and taraṅga II verses 1-156, traṅga III Verses 1-95 traṅga IV Verses, I-197, verses 1-219 pp 538-565)[32]

Brahmadatta king of vārāṇasī having Somaprabhā as queen as illustrated by Guṇāḍhya (BKM and KSS) can help us take up the identification of king Mahāsena having the title Brahmadatta inherited from the, earlier king the founder king having Somaprabhā of Suprabhā as queen. Bāṇa having given a shortened name as suprabhā or a scribal error in the Harṣacarita or some son of Brahmdatta and suprabhā as Mahāsena having suprabhā as queen taking to the treacherous crime.

If reliance is to be given to the illustration of Bhavabhūti in Mālatimādhava combined with the illustration of Bhāsa then Sañjaya see MS to be the kāśirāja of Bhāsa referred to in pratijñāyauga aadharāyaṇa whom Mahāsena had promised the hand of Vāsavadattā but had to change mind in light of vāsavadattās unwillingness for him. But VVD (Vānāvā savasdattaṃ) refers to sañjaya as Aśmakeśvara.

The omission of name by Bhāsa of Kāsirāja in pratijña-yaugandharāyaṇa and Avimāraka and express mention of Jayavarmā as Kāsirāja makes it clear that Jayavarmā was also a Kāśirāja son of Kāśirāja unnamed as such husband of sudarśanā. The author of Vīṇāvāsacvadattaṃ in all probability an elder brother of Jayavarmā of Bhāsa.

In Avimāraka Kuntibhoja has been explicitey mentioned as the king of Vairantya in VI. 13 p 182 but his queen has been left unnamed by the poet and has been surely called as 'Devī in Act-I (pp. 110, 111, 113, 114). The expressions of Kauñjāyana and Bhūtika and two ministers of Kuntībhoja that Kāśirāja had Sauvīrarāja being equal in status as sisterś husbands of the svāmi *i.e.* king Kuntibhoja and were fit for a kinship by way of a marital tie[33] clearly indicates the point of prevalence of marriage with the maternal uncle's daughter even by the northerners even when śukrācārya in śukramitiḥ establishes such a custom among the southerners[34] "atha devyāḥ bhrāteti sauvīranarendra guṇād-hitkaḥ"[35]

Bhūtika's statement: — may be noted here

"Our secret agents says or report that "His honour along with his son is not seen, the Ministers discharge his functions; there is not any reason for this and entrance into the royal house hold is not allowed, as they say[36] Now Sauvīrarāja being brother of queen of Kuntibhoja and being the husband of sister of the latter bring to light the double relationship of Kuntibhoja with Sauvīrarāja *i.e.* Sauvīrarāja's sister married toi Kuntibhoja and the latter's sister married to Sauvīrarāja as sucetanā referred to in Act VI p. 183 LL 21-24] (BNC)

Viṣṇusena obviously a son of Kāśirāja from Sudarśanā handed over Sucetanā sister of Sudarśanā on the expiry of sucetanā's son on his very birth, makes him the adopted son of Sauvīrarāja. The explicit mention of Jayavarmā as Kāśirāja in Act VI p. 184 LL 22-27) makes Jayavarmā's father Kaśirāja as an ex-

pired one. In Act 1, 10th verses also Sauvīrarāja not being seen along with his son, the ministers functioning in his place even allow a surmise that Sauvīrarāja was also an expired king. Kāśirāja (PRY Act-II) having sent Jaivanti his upādhayāya as dūta for the hand of his son in all probability Jayavarmā or Sañjaya as per statement of Bhavabhūt's mālatī mādhava. Sañjaya having expired and Jayavarmā latter on surviving to get the hand of Kuraṅgi but getting the hand of sumitra younger daughter of Kuntibhoja and younger sister of Kuraṅgi make historical facts a jumblled medley.

Author of VVD takes Viṣṇusena as Kāśirāja wooing the hand of Vāsvadattā but ignored and Sañjaya aśmakalord also ignored and Jayavarmā as Mādhurā rāja also ignored.

Bhāsa[37] and the author of VVD[38] agree only on taking Darśaka as the king of Magadha and Āruṇi as the pāñcāla king.

Bāṇa has referred to the vairantya King as Ranti-Deva killed by Vallabhā out of wrath for a co-wife by a bejwelled anklet and sauvīra king vīrasena killed by Kaṃ savati by a cincture gem inlaid over her waist smeared with poison[39], kauṭilya in ḲAŚĪ.20-16 refers to Variantya killed (by the queen) by an anklet smeared with poison) and the Sauvīra King by a gem inlaid in the zonegirdle[40].

Kāmandaka Says:—

"Viṣadigdhena sauvīraṃ mekhaīamaṇinā nṛ-paṃ nūpureṇa ca vairūpyam[41].

Jayamaṅgalā to KNS says:—

"tathā Sauvīrārajaṃ parantap- a- nāmānaṃ ativākpāraṣyopatāpitā tanmanyumokṣā—rhinī Devī Svayamagada Prakṛta-Pratikārā Sparśa viṣadigdlema mekhalā maṇinā praṇayakaopāt kilāhatya jaghāna. tathā sapatinībhirmithyābhiśastā vipatyapogrhītā viṣadighā-bahiḥ pārśveṇa nūpureṇa krīḍantī Kilāhatyāvantirājaṃ vairūpyaṃ devī jaghāna"[42]

Upādhyāya nirapekṣā ṭikā to KNS says :—

Viṣāktena mehkalā maṇinā sauvīravi-ṣayā - dhipaṃ nūpureṇa raivatyākhyaṃ ṇrpaṃ[43]

Hence text of KNS VII 53 refers to vàrūpyaṃ in place of vairantyaṃ of Kauṭilya and Jayamaṅgalā refers to sauvīra rāja as parantapa and vairūpya king of Avanti, Upādhaya niraopekṣā ṭikā refers to a king named Raivatyaka, killed by an anklet[44]. R.P.

Kangle quoting jayamaṅagalā and cāṇakyaṭīkā of Bhiksu prabhmati on 2.1 to 3.1 refers parantapa as the name of the king of sauvīras, Vaīahamithara in Bṛhatsaṃhitā 78.1 p. 475 refers to Kāśirāja as the victim of poisoned Nūpura (viṣadighena ca nūpureṇa devī virakatā kila kāśirājaṃ."

R.P. Kangle is quoted by Bāṇa in Harṣacarita verbatim as naming Kāśiraja as Mahāsena and his queen as Suprabhā.[45]

Bhoja's allusion in PRY to Kāśirāja (un-named) having sent his upādhyāya Jaivanti for the hand of Vāsavadattā and Kaśirāja having queen as Subarśanā mother of Viṣṇusena and Jayavarmā, having queens as Kuraṅgī and Sumitrā, Sauvīrarāja having queen as Sucetanā being the sister of kuntibhoja king of vairantaya, son of Duryodhana, father of Kauraṅgī and Sumitrā, Suvīrarāja's sister being the queen of kuntibhoja all make a mess of Histoirical facts.

R.B. Pāṇḍeya in his article entitled "A noteon the Brahmadattas of Kāśi,[46] published in Indian Historical quarterly XXXVII No. 4, December 1962 on the evidence of Pālijātakas refers to Six kings of Vārāṇasī besides Brahmdatta as named Uggasena, Dhanañjaya, Mahāśilava, Sanyama, Vissasena and udayabhadra and on the evidence of Vāyu Purāṇa[47] and Viṣṇupurāṇa[48] as named—Yogasena, Viśvaksena, Udakasena and Bhallāṭa. Vāyupurāṇa having "Yogasūnuḥ" word in place of yogasena noted by R.B. Pāṇḍeya in the edition of Vāyupuraṇa p. 376 verses 180-182.Viṣṇupurāṇa IV 19 45-46, Omitting Yogasena alias Yogasūnuḥ and naming Bhallabha in place of Bhāllàṭa as son of Viśvaksena (p. 357) Gītapress ed. Gorakh Pura H.P. Poddar—1961).

Of the Jātakas Gaṅgamata Jātaka refers to Udaya as the king of Vārāṇasī[49], Brahmdatta Jātaka[50] refers to Brahmdatta as king of Kāśi, Vāyupurāṇa 99, 454 refers to a hundred Brahmdattas[51], Brahmdatta referred to in Darimukha Jātaka[52] was, originally a Mugadhan Prince. R.B. Pāṇḍeya refers to the frequent failure of heirs of the kings of Kāśi (aputtakaṃ rājakulaṃ)[53]. That is why the magadhan, videhan and pāñcālan stock of princes adopted as such assumed the heredity of Brahmdattas of Kāśi, Brahmdatta being a general title of all kings owing it from them primeval King Brahmdatta.

"Mattohimi Kāśirājena vedehena ya-sassinā[54] in mātupoṣaka jātaka refers to the Kāśirāja as of videhan lineage,

Samb jātaka[55] refers to sotthisena prince son of Brahmdatta of Kāśi.

"Yoputto Kāsirājasa Sotthisena tti tam vidu.
Tassāham sambulā bhariyā Evam jānīhi dānava.
Vedeha putto bhaddamte Vane vassti ā-turo."

Kuṇāpajātaka[56] refers to the mother of Bhramdatta as wedded to Kośalarāja who took to some pernicious act through Pañcalacaṇḍa. Mahābhārata (Sabhā Prava 8.23)[57] refers to a hundred Brahmdattas, likewise. Dr Kailash Chand[58] Jain in his "Malwa Through the Ages" refers to the rule of Haihayas comprising of Five leading groups, Vītihotras, Śaryātas, Bhojas, Avantis and Junḍikeras all called as Tālajaṇghas, over the Gulf of Cambay to the Gaṅgā-Jamunā Doab and hence to Benaras. Rulers of Kāśi and Ayodhyā rose against them Haryaśva King of Kāśi fought with the Vītahvya Haihayas at the confluence of the Gaṅgā and Yamunā.

Haryaśva's (Son)—Sudeva was defeated by the Haihayas—Sudeva's son Divodāsa built the city of Vārāṇasī for the second time. When the Haihayas defeated him he was forced to leave the city. Divodāsa's son was Pratardana who attacked and defeated the Haihayas (Vītahvyas) Pratardana's son vatsa carried his victory columns around Kauśāmbī which was named after him as the Vatsa Kingdom.

Bimbisisāra the Magadhan King had son for Ajātaśatru who killed his own father and became king, his mother Mahākośalā died out of grief for her husband. The village proper was not annexed to Magadha, only revenues accrued were received by the Magadham King. Prasenajita King of Kośala, the materal uncle of Ajātaśatru, with held this benefit from Ajātaśatru because of his reprehensible conduct of a patricide. This resulted in the war between Kośala and Magadha; ceṭaka king of vaiśali in league with the Kāśi Kośalan cofeder-a-cy, which rose against Magadha. In the two battles, Prasenjajita who was worsted in the first but succeeded in the second by making Ajātaśatru prisoner but sparing his life owinjg to his being his nephew, prasenajita also married his daughter[59] Vajirā to Ajatasatru a practical example of marriage[60] with maternal uncle's daughter. Dr. Paṭhaka alludes to the revolt of Viḍuḍābha sonof Prasenajita against his own father who was old at the time of 2 wars against Magadha, in collusion with his commander in chief Dighayrayaṇa, Prasenajita fled to safety

see-king help of Ajātśatru at whose gates he died due to indigestion etc.

A co-uterine brother of Prasenajita, son of Mahākośalā King, A kośala is described as Kāśirāja[61]

This co-uterine brother Kāśirāja younger to Presenajita has not been named by Dr. Pōrhaka. He is definitely a Kośalan prince and not a kāśi prince. The matemal uncle's daughter's marriage with Ajātsatru cannot make us identify Ajatśatru with either Viṣṇusena or Jayavarmā marrying the daughters of their matemal uncle.

Bhāsa in Avimāraka refers to Kuntibhoja as Variantya rāja having sister of Sauvīrarrāja as his queen and having his own sisters Sucetanā married to Sauvīrarāja and Sudarśanā to Kāśirāja, himself being a son of Duryodhana, having finally marryig his own daughters Kauraṅgī and Sumitrā to Viṣṇusena alias Avimāraka adopted son of Sauvīrarāja actually a son of Kāśirāja having his younger son Jayavarmā married to Sumitrā as present Kāśirāja having his young son Jayavarmā married to Sumitrā as present Kāśirāja explicitly. Now Vairantya capital of Kuntibhoja has also been referred to as the Capital of Rntideva by Bāṇa in Harṣacarita[62].

A.D. Pusulkar[63] identifies Vairantya as Rintambur or Rintipur on the Gomti as branch of the Chambal, sauvīra according to N.L. Dey[64] and Dr. B.C. Sircar[65] included Multan and Jahravar which latter lay about fifty miles below the junction of the Jhelam and the Chenab. Sindhu lay to the west and Sauvīra to the east of the lower Indus. Madra = district round sialkot (Ancient Śākala) the capital of King Candraoprasbha[66] having Mahārtha Prabhāva, Bhāsa and Siddhārthaka as ministers variantly named as Bhāsa, Prabhāsa Siddhārtha and Prahasta by Somadeva[67] Now Vairantya-rāja in Madhya Pradeśa marrying his sister to Kāśirāja and Sauvīaraja and later on his daughters to adopted son of Sauvīrarāja viṣṇusena and Kāśirāja jayavarmā son of Kāśirāja the sister's husband of his own and his own sister Sucetanā and Sudardana, makes a jumbled medley of marital relations.

Now Bhāsa deemed as the minister of Śakalarāja candra Prabha we can make it an easy point of surmise that he does refer to factual happenings in his Avimāraka.

Since Kauṭilya also refers to the queen killing Vairantya with[68] an anklet smeared with poison we can easily take this incident also as having happened before 4th century B.C. Varāhamihira super imposes the incident of Vairantya rāja on Kāśirāja in 78-I p. 475.

The author of Vīṇāvāsavadattaṃ takes Kāśi Pati as viṣṇusena as fond of hunting, Jayavarmā as King of Madhura being a dunce, Sañjaya the Aśmaka rāja as pāna-prasakta, and rudhirodgāri. He only places Magadha rāja Darśaka as tallying admirably with the illustration of Bhāsa in Svapna Vāsavadataṃ.

All these facts representing a confusioin of Historical Chronology we can safely make it a point to derive a via-media inference taking Bhāsa's illustration as most reliable, since he seems to have been a contemporary of all the kings referred to by him. He does not name Kāśirāja in PRY and Avimāraka. The one referred to in PRY was a contemporary of Udayana whom, Vāsavadattā chose of her own having Viṣṇusena and Jayavarmā as two sons. Viṣṇusena though adopted by Sauvīrarāja was actually the son of Kāśirāja who could have dethroned Jayavarmā and usurped the Kingdom of Kāśi. His son or that of Jayavarmā could have got involved in the fray and may be Mahāsena son of Viṣṇusena having Suprabhā as queen or Jayavarmā alias Mahāsena having Suprabhā as a cowife to, Ṣumitrā, became victim of this happening in favour of her son, against son of Sumitrā.

---

1. Paper Presented to Al. oc 42 Sampūrnānanda Saṃskrita University Vārāṇasī 221002.
2. Madhumoditaṃ Madhurakasamlipatiḥ Lājaih Suprabhā Putrarājyārthaṃ Mahāsonaṃ Kāśirājaṃ Jaghāna Harṣacarita (HC). Text with Amalā ṭikā of Jīvānanda Vidyāsāgara Bhaṭṭācārya and his two sons Āśutoṣa and Nityabodha 4th ed. Kolkata 1939. Printed at Vācaspaiya press, p. 697 LL 3-4 (JNVSE).
   Nirṇaya Sāgara pressed (NSPE) with Sañketākhyā ṭikā of śañkara edited by Kāshinātha pāṇḍurañga paraba 7th e.d. recedited by Nārāvaṇa Rāmācārya Kāvya tīrtha published by Satya Bhāmā bai pāṇḍurañga, Bombay 1946 p. 200 LL 2-4 having "madhumocita madhuraka sanliptairlā jaiḥ" as the reading. The text edited by Jaganātha Pāṭhaka (JNPE) with Sañketākhyā ṭikā and Hindi translation p 355 LL 2-3 "madhumocita madhuraka samlipaith" P.V. Kaneed p 51 LL 12-13 text Notes pp 162 L 31 reading is "madhumoditaṃ" as in JNVSE.
3. JNVSE Amalāṭikā interprets—"Madhurameva madhuraāKaṃ tena viṣaviśeṣena iti medinī (Kośa) p 136 verses 194—195 edited by Jagannātha Shāstrī Hośiṅga Kāshi Sanskrit grantha mālā 41.

Chowkhamba Sanskrit Series office Vārāṇasī, 1968 also a "Kūrccaśirṣo Madhurakaḥ Sṛngahrasvāṅga Jīvakḥ." Amarakośa (Nāmaliṅga nuśāsana) with English equivalents and word Index II. 4. 143 p. 45 edited by Dr N-G-Sardesai and D.G. Padhye oriental Book Agency poona 2 1969 second ed, published by K.R. Sardesai & printed by S.P. Barve.

4. The Harṣacarita of Bāṇa MLBD Delhi 110007 1961 by arrangement with Royal Ásiatic Society London p 194 L 12.
5. The Harṣacarita of Bāṇa Bhaṭṭa with an Introductioin and Notes. Motilal Banarsi Dass (MLBD) Delhi 110007 1965 Second edition Notes to VI[th] Ucchvāsa p 162 L31.
6. HC JVNSE p 697 ṭikā amalā para 678 LL 6-7 "pramattānām Pramādaśālinām' pramadākṛtaḥ Kaminībhiḥ Sampāditāḥ anavadhānatā nibandhnāḥ vipadaḥ."
7. Skt.-Eng Dictionary MLBD Delhi 110007 1963 p 421 and also 2000 edition published by J.P. Jain MLBD A-45 Nariana New Delhi 110028 Jainendra Press.
8. Skt Eng. Dict. p 781 edited by Leumann and capeller printed at Clarandon Press Oxford 1957 Printed from shects of 1899 edition.
9. Lal Bhai Dalpat Bhai Series 18, General editors Dalsukh-Malvania and Amblal, P. Shah L.D. Sanskrit Vidyāmandira, Ahmedabad 380009 June 1968.
10. p. 161 editedf by Viśvanātha Dvivedi Śāstrī Āyurvedācārya MLBD Delhi 110007 Ninth ed 1977.
11. Extension lectures series no. 6 Karṇāṭaka University Dharwar 1964 published by S.S. Wodeyar, Registrar and printed by Sh. D.V. Ambekar at the Ārya Bhūṣaṇa press 915/1 Shivajinagar Poona 4.
12. P 88 LL 18-19 Sanskrit Bhavana Kaṭhautiyā post office kājhā Ḍistrict Purṇiyā (Bihar) 1948.
13. JNPE p 355 LL 2 Hindi translation.
14. Kauṭilīyam arthaśāstraṃ (KAŚ Part I) University of Bombay registrar T.V. Chidambran 1960.
    "Lājān madhuneti viṣeṇa paryasya Devī Kāśirājaṃ" p 28 and KAŚ part II 1963 p 56 Bombay University Press Fort Bombay.
15. Nītisāra p 164
    "Lājan viṣeṇa samyojya
    Madhneti Vilobhya tam.
    Devī tu Kāśirājendraṃ.
    Nijaghāna raho gataṃ.
    With jayamaṅgatlā and Upādhayāya
    Nirapekṣā ṭikās edited by G.B. Kale and madhādeva Cintāmaṇi Āpte. Ānandāśrama series 136 Poona (Pune) 1958.
16. Kāmāsutra Part II p 859 Gaṅgaviṣṇuśrīkṛṣṇa dāsa lakṣmī veṅ-Kaṭeśvara press ed. Kalyāṇa Bombay 1934. Also edited by Dev Datt Shastri series no. 29 Chowkhamba Sanskrit seven office Vārāṇasī 1964 p 582.

17. Edited by Bhikṣu Jagadīśa Kāsyaṇa Pāli Publication Board Bihar Government 1959.
18. Narendra Nath law 9 Panchanan Ghosh lane Calcutta 9 the Calcutta Oriental Press Private Ltd.
Article entitled. "A note on Brahmadattas of Kāśi" pp 335-339.
19. Motilal Banarasi Dass Bungalow Road Jawahar Nagar Delhi 110006 printed by Lakshmi Dass at the Banaras Hindu University press Vārāṇasī 22-1005 by Sundar Lal Jain Nepali Khapra P.B. 75 Vārāṇsī 1963 pp 211-222.
20. Yaśastilaka Campū IV p 88 LL 4-5 3rd Puspa of Mahāvīra Jaina granthamālā Uttarākhaṇḍa edited by Paṇḍita Sundara lāla Śāstri Adhyakṣa Kamaccha B. 21/129 Thākurabādi Vārānasī with a foreward by Dr. V.S. Agarwal printed by Ānanda press B-12/112 Gaurī Gañja Vāraṇasī 1 July 1971.
21. "Srūyate hr kila ātmanaḥ svacchanda vṛtti micchantī viṣavidūṣita gaṇḍuṣena maṇikuṇḍalā mahādevī, yavaseṣu nijatanuja-rāiyārthaṃ jaghāna rājanamaṅgaṃ.
Nītivākyāmṛtaṃ (NVA) chapter 24—35 p 121 edited by Rāmachandra Mālavīya Vidyābha - vana - grantha - mālā no. 162 Chowkambā Vidyābhavana Vārāṇsī I 1972.
22. Bṛhatsaṃhitā of varāhanuhira edited by Paṇḍita Acyutānanda jhā śarmā vidyābhavna granthamālā 41. Chawkhambā Vidyābhavana Chowk Vārāṇasī I (CVBCV) 1959.
23. "eṣa Kāśirājopādhyāyaḥ Jaivantiradya dautyena prāptaḥ." Pratinñayaugandharāyaṇa II p 58 LL 8 Text edited by myself with Sanskrit Commentary in English and Hindi First ed. 1965 Motilal Banarasi Dass Bungalow Road Jawahar Nagar Delhi 110007 published by Sunder Lal Jain and printed by Shantilal Jain.
24. Śudarsanā-evaṃ Karomi, Bhaggvān Bhaṇatu Nāradaḥ-tavāyaṃ patro'gnerut pannaḥ tvad bhaginyāḥ sucetanāyāh prasavasamakālaeva tatsutaḥ svargaṃ gaiaḥ tavāyaṃ putrastvad bhaginyaitvayā dattaḥ sauvīrarājas-casava-tyanta santuṣṭaḥ Prītisadṛśiḥ kriyāḥ kṛtvā Viṣṇusena-iti samjñamakarot and "kathamidānīm jyeṣṭhapatnī kanīyase dīyate. sudarśane! Abhidhīyatāṃ kāśirājāya jayavarmaṇaḥ kuraṅgī vayasādhiketi, nanvasti kuraṅgyāḥ kanīyasī sumitrā nāma, sā Jayavarma-bhāryā bhanṣyati". Bhāsanāṭaka cakraṃ VI p 183 LL 21-24 p 184 LL 21-24 oriental Book Agency 15 Shukrawar Poona 1962 published by R.N. Sardesai and printed by M.S. Sathe at the prajnā press Wai.
Also p 189 LL 6-8 190 L-1 and 193 1-4 Avimārakaṃ edited by Bāk Kunbae-(Avimāraka and Bālacaritaṃ) with Appreciation by Dr. Radha kishan Meharchand Lacchman Das 2736 Kucha Chelan Daryaganj Delhi 6 1968 (Now - New Delhi 110002)
25. BNC Avimāraka VI 13 p 182 Bāk Kunbae ed. p 186.
26. Vīnāvā savadattaṃ I p 7 LL 5-6 and 13-14 edited by Dr. K.V. Śarmā with a preface by Dr. V. Raghavankuppuswāmi śāstrī research insti-

tute. My-lapore Madras 4. 1962. printed at Śrī Bhāratī Vijyam press Triplicane Madras 5.

27. PRY II 13. p. 90 myed-BNC. PRY p-80 arthaśastra guṇagrāhī jyeṣṭho gopālakaḥ Sutaḥ. gāndhar-vadveṣī vyāyāmaśālī cāpyanupālakaḥ" and VVD IV p 77 LL 16 "adya prabhṛti gopālaka-pālakayostṛtīyo vatsarājaḥ" BKM KM II p 48 verses 28-29.
"tāmaṅgēravatīm prāpya rūpa-lāvuṇya śālinīṃ gopāla pālakau putrau tasyāṃ prāpa sutām tathā putrī vāsavadattākhyā svapne vāsava sūcitā." KSS KM III 73-75 p. 34:-
"Tāmaṅgaravatīṃrājā gṛhītvojjayainīṃ yayau, jātau dvau tanayau caṇḍamahāsena-sya bhūpiateḥ eko gopālako nāma dvitīyaḥ pālakastathā" and "ekā vāsavadattākhyā kanyakā śrūyate Paraṃ." ibid II 3.6 p 32 MIBD Delhi 110047 edited by Jagadiisa lal sastri 1970.

28. MM (Mālati Mādhava of Bhavalbhūti II p 57 LL 2-3 M.R. Kale MIBD Delhi 110007) 3rd ed 1967 also PIII.L 6 p 112 LL 1 edited by śrī śreṣarāja śarmā śāstrī kāvyatīriha. Haridāsa Sanskrit—series 247 Chowkhanbā Sanskrit series Banaras 1954. Published by Jaikrishan Dass Haridas gupta Post Box No 8 Banaras.

29. BKM edited by Śivadatta and Kāshinātha pāṇḍuraṅga paraba. Meharchand Lachmandass. Daryaganj New Delhi 110002 1982 Reprinted from 1931 ed. of NSPE Bombay.

30. KSS edited by J.L. Śastrī MLBD Delhi 110007 1970.

31. BKM Opcit 28 above "Brahamdatta-iti Khyāto Vārāṇasyāmabhunnṛpaḥ tasya soma-prabhā nāma bhāryā Soma prabhā bhavat XII I-4-5 p 441.

32. "Astrha prathitā pṛthvyām nāmnā vārāṇ sī. Purī, tasyā-mabhūdbrahmadatto nārna rājā purā puri, āsītsoma prabhā devī netrapeyāsya - sāpyabhūt KSS XVII I verses 17, 20-22 p 538 KSS opeit eff 28 above.

33. Kauñjāyanaḥ-svāmin Bhauṣ Vapi Kṣatriyeṣu pūrva sambandhaviśeṣau sauvītarāja kāśī-rājau svāmiano bhaginipatitve tulyau, asmat-sambandha yogyāviti svāminā cintiatau. tatrapūrvameva sauvīrarājena putraṣya kāranāddutaḥ preṣitaḥ. Saḥ cāsmābhirabalā kanyetyapadeśamuktvā supūjito visajitaḥ idānimtu kasirajena putrasya kāraṇād dūtaḥp-reṣitaḥ tatra balā bala cintāyāṃ svāmī pramānaṃ BNC p 115 LL 22-24 PI16 LL 1-3 .

34. "Uduhayte dākṣiṇātyariḥ Bākkl. edition 1 P 22 LL - 3 p 2. mātulasya sutā dvijaiḥ IV 5-47 p 276 edited by Brahma śankara miśra Kāshi Sanskrit grantha mālā no. 185 CSSOVI 1968. "In the southern countries maternal uncle's daughters are married by brāhmauas" śukranītiḥ IV. 5 94 p 187 by Benoy Kumar Sarkar English translation of different text. Oriental Books reprint corporation 54 Rani Jhansi Road New Delhi 110055 1975 seconded.

35. BNC p 116 LL 9-10

36. p24 translation by Bak Kunbae LL 8-12 Mehar chand Lacchman Dass 2736 Kucha chelan Daryaganj Delhi 6 1968 now New Delhi 110002. Also p 42 Avimānaka Love's enchanted world by J.L. Mason and D.D.

Kośanbi MLBD Firsted 1970.

37. SVD (BNC) Act V-P. 44 (5, 7, 13 a samā - kaṃ mahārāja dar.-Śako bhavantamāha - eṣa khalu bhavato) mātyo 'Rumaṇvān mahatā bala samudayenopayātaḥ khalvā-ruṇinabhighātay-ituṃ". And tam- āṛunim d ā ruṇa karmadakṣaṃ.

38. "māgadho rājā darśakaḥ"Krūraḥ" VVD P7 L13. "ārauṇirasmākaṃ Katā-Kṣa-Sādhyaḥ" ibid PII L-1.

39. "yogaparāga Virasavarṣiṇāca maṇinūpureṇa Vallabhā sapatnīruṣā vairantyaṃ Rantidevaṃ" and "rasadig-dha-madhyena ca mekhalāmaṇinā Hamsavatī Sauvīraṃ vīrasenam." HC JNVSE p698 II 3-4/5-6. P-V-Kane Ed text p57 II 16-18 NSPEP200 LL7-9-JNPE p355 LL6-8.

40. Viṣadigadha nūpureṇ-a vairantyaṃ mekhalā maṇinā sauviraṃ KAŚI Text pp 28-29 pp 56-57 KAŚ pt II R.D. Kangle.

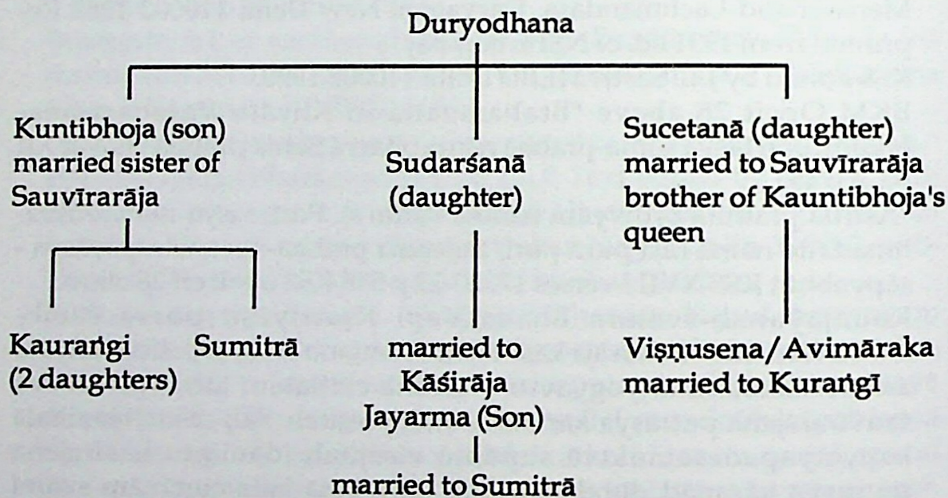
41. KNS VII 53 P164. part I (I-VII)

42. ibid p. 164 LL 4-7

43. ibid 164 LL 15-16

44. KAŚ; pt II Notes to 1.20.16 p 56.

45. ibid. cp Dr. A D pusal-kar - Bhāsa A study P37 eff 2; the table given as under:



Bhāsa A Study:- Munshi Ram manohar Lal oriental Booksellers and Publishers Post Box 1165 Nai Sarak Delhi 6 (H.O.) 54 Rani Jhansi Road New Delhi 110055.

46. Edited by Narendra Nath Law. The Calcutta Oriental Press Private Limited 9-Panchanan Gosh Lane Calcutta 9 (ff 335-339) pp 335-336.

47. Vāyupurāṇa 99 180-182 man Sukhraimora 5 clive road Calcutta pp 507-508 1959. "a-nuhasyatu dāyado brahmadatto māhātapāḥ, yogasūnuḥ sutastasya viśvakseno' bhavan-nṛpaḥ vibhrājaputrāḥ rājānaḥ sukrteneha Karmaṇā Viśvaksenasya putrastu Udaksenoba-bhūvana. Bhallāṭastasya dāyādo yenarājā purāhatah bhallāṭasyatu dāyādo rājāsīt janamejayah.

48. Viṣṇu Purāṇa IV 19.45-46 p 351 GPE 1961 H.P. Poddar and Munilal

Gupta "anuhād brahma -dataḥ tatas" ca viśvak-senastas - mādudaksenaḥ bhallābhastasya cāt-majah".

49. Nalanda Devanāgari pāligranthamālā Suttapiṭaka Khuḍḍaka nikāya jatakapāli paṭhamo bhāgo pāli publication Board (Bihar Government 1959-p 172).
50. ibid p 96 jātaka 323.
51. Vāyupurāṇa p 522 opcitceff 48 above.
52. Khuḍaka Nikāya p 130 opciteff 50 above.
53. ibid p 219 jātaka 438.
54. ibid p 219 jātaka 456.
55. ibid p 394 jātaka 519.
56. pp 125 LL 5 Khuḍḍakanikāya Dutiya bhāgo 1959 (Part II).
Brahmdattasya mātaraṃ
Ohāya Kośula rājaṃ pāñcāla
Caṇḍena pāpamakāsi
57. "Satamca Brahmadattā nām Vīrināmīranāṃ śatam" p 299 I Gita press ed. Gorakhpur 1956 Ghanashyam Dass Iālāna edition.
58. Malwa through the ages p 93 Moti Lal Banarasi Dass (MLBD) Delhi 110007 1972.
Mahābhārata Anuśasana Parvā Adhyāya 30 verses 10-22 and 26-49 pp 63-64 Gīta Press ed. Part IV Mūlamātram Gorakhpur 1958 H.P. Poddar ed. refers to Haryaśva's fall at the hands of Vītahavyas (verses 10, 11) Sudeva's consecration (verses 13) sudeva's son as divodāsa's act (verses 15) Śaudewtha kāsīso): Divodāsa' fall and fugitive act and Divodās's son as pratardana verse 30)
59. HOKUTTROTM pp 211-212. (History of Kośala unto the rise of the Maryas)
60. ibid pp 212-214.
Prasenjita restored the revenues of Kāśi village to Ajātaśatru once again in favour of his daughter vajirā's pin money ibid 215.
61. ibid p 211, 217, 221, 222.
62. Yogaparāga virṣasṇa varsinā ca maṇinūpureṇa vallabhā spatnīniṣā variantyaṃ rantidevaṃ JNVSEP p 698 LL 31 NSPE p 200 LL 78d JNPSE p. 355 LL 6-7 and P.V. Kane ed. Text p 51 LL 12-16 having yogaparāga visara varṣiṇā as reading.
Also referred to by Kālidasa in meghadūta 1.45 p 33 Kālidāsa granthāvali by Dr. Revā Prasād a Dvivedī BHU Vārānasī 221005 1976.
63. Bhāsa A Study p 346 opcit Also 391 giving detailed description of the two as depicted by Bhāsa in Avimāraka Also GDOAAMI NL Dey pp 16.167 109 situated on a small river called Aśvanadi or Asvārathanadī falling into Chambal.
64. ibid p 183 NL Dey.
65. 33 ASOGOAAMI MLBD Delhi 110007 seconded rensed ed
66. BKM p 13813 p 139 verses 17 KSS VIII 1.17 20 p 204
67. KSS VII 1-25 p 205 MLBD Delhi 110007 J.L. Śastrī 1970.
68. KĀŚI. I..20 16 p 28 R.P. Kangle II p 56 R.P. Kangle University of Bombay ed. 1960 : 1963.

The Derivation of Declension of asmad and yuṣmad in Haima Grammar

Malhar Kulkani[1]
Anuja Ajotikar
Tanuja Ajotikar

अस्मिन् शोधपत्रे अस्मद्युष्मच्छब्दयोः प्रक्रियालाघवं पाणिनि-हेमचन्द्रयो मंतानुसारेण विचार्यते। हैमव्याकरणे एतदर्थं चतुर्दश नियमा आश्रीयन्ते, परं नाधिकं पाणिनेः प्रक्रियया भिद्यते इति निष्कर्षपूर्वकं सप्रमाणं प्रस्तुवन्ति लेखकाः।

It is well knwon that there are other grammatical traditions than *Pāṇini* (hereafter P) namely *Cāndra, Kātantra, Jainendra, śākaṭāyana* etc. Scholars have been studying them serously. Dr. Belvalkar and Dr. Scharfe have studied all the systems of grammar in their works[2].

The function of grammar is to derive forms of words and systematize them through commonality. In the process of derivation of inflected forms of pronoun, it is very difficult to establish the relation between actual forms and grammatical stems. This observation gets strengthened by the way P treats them[3], e.g. *saḥ sā* of *tad* pronoun, *asau, amū, amūni* of *adas* etc. Likewise the forms of *asmad* (hereafter as) and *yuṣmad* (hereafter ys) are also difficult for derivation. P is known for brevity but he spends a log of material to derive these forms of *as* and *ys*.

We propose to study *Haima* grammar (hereafter h) in this context in this paper. This particular tradition was developed by *Hemacandra* (hereafter H). He was a jain sage and flourished in 1088-1172 A.D. in north *Gujarath*[4].

The total number of rules in this grammar are 4,500 which are divided in eight chapters. Each chapter is further divided into four subchapters. The last chapter is devoted to *Prakrit* grammar. Rest of the seven chapters are devoted to *Sanskrit*. There is one commentary called as *Bṛhadvaṛtti* written by the same author. Another commentary called *Laghunyāsa* was written by *Devendrasūri*. There is another text in this tradition which arranges the rules according to derivational process. It is called as *Haimalaghuprakriyā* written by *Vinaya Vijaya*.

We base our arguments on all these sources. With this much introduction let us move to the derivational rules given by H.

Section 1.1

No. of rules in h	Rule	Condition
2.1.6	युष्मदस्मदो:	युष्मद्/अस्मद् व्यञ्जनादि सुप् युष्मा/अस्मा व्यञ्जनादि सुप्
2.1.7	टाङ्योसि य:	युष्मद्/असमद् टा/ङि/ओस् युष्मय्/अस्मय् टा/ङि/ओस्
2.1.8	शेषे लुक्	युष्मद्/अस्मद् सु/जस्/अभ्यम्/आम्
2.1.9	मोर्वा	युष्मद्/अस्मद् णिच्+क्विप्+शेष सुप् युष/अस ....
2.1.10	मन्तस्य युवावौ द्वयो:	युष्मद्/अस्मद् द्वित्व युवद्/आवद् द्वित्व
2.1.12	त्वमहं सिना प्राक् च अक:	युष्मद् सि अस्मद् सि V V त्वम् अहम्
2.1.13	यूयं वयं जसा	युष्मद् जस् अस्मद् जस् V V यूयम् वयम्
2.1.14	तुभ्यं मह्यं ङया	युष्मद् ङे अस्मद् ङे V V तुभ्यम् मह्यम्
2.1.15	तवमम ङसा	युष्मद् ङस् अस्मद् ङस् V V तव मम
2.1.16	अमौ म:	युष्मद्/अस्मद् अम्–औ युष्मद्/अस्मद् म्
2.1.17	शसो न:	युष्मद्/अस्मद् शस् युष्मद्/अस्मद् न्

2.1.18	अभ्यम् भ्यसः	युष्मद्/अस्मद् भ्यस् अस्मद् अभ्यम्
2.1.19	ङसेश्चात्	युष्मद्/अस्मद् ङससि/भ्यस् युष्मद्/अस्मद् अत्
2.1.20	आम आकम्	युष्मद्/अस्मद् आम् युष्मद्/अस्मद् आकम्

Table No. 1

Section 1.2

Let us see the derivational process according to h in the light of the same in the grammar of P.

H	P
युष्मद् सि V त्वम त्वमहं सिना। 2.1.12	युष्मद् सु — अर्थवद्-प्रतिपदिकम् 1.2.45 ङ्याप्प्रतिपदिकात् 4.1.1 स्वौजसमौट् 4.1.2 युष्मद् अम् — ङेप्रथमयोरम् 7.1.28 त्व अद् अम् — मपर्यन्तस्य 7.2.91 त्वाहौ सौ 7.2.94 त्वद् अम् — अतो गुणे 6.1.197 त्व अम् — शेषे लोपः 7.2.90 त्वम् — अमि पूर्वः 6.1.107
युष्मद् औ युवद् औ मन्तस्य युवावौ द्वयोः। 2.1.10 युवद् म् अमौ मः । 2.1.16 युव आ म् युष्मदस्मदोः। 2.1.6 युवाम् समानानां तेन दीर्घः 1.2.1	युष्मद् औ — 1.2.45, 4.1.1, 4.1.2 युष्मद् अम् — 7.1.28 युव अद् अम् — युवावौ द्विवचने 7.1.92-7.1.91 युवद् अम् — 6.1.97 युव आ अम् — प्रथमायाश्च द्विवचने भाषायाम् 7.2.88 युवा अम् — अकः सवर्णे दीर्घः 6.1.101 युवाम् — 6.1.107

युष्मद् जस् V यूयम् यूयं वयं जसा। 2.1.13	युष्मद् जस् 1.2.45, 4.1.1, 4.1.2 युष्मद् अम् 7.1.28 यूय अद् अम् यूयवयौ जसि 7.2.93–7.2.91 यूयद अम् 6.1.97 यूय अम् 7.2.90 यूयम् 6.1.107
युष्मद् अम्	युष्मद् अम् 1.2.45, 4.1.1, 4.1.2 युष्मद् अम् 7.1.28
त्वद् अम् त्वमौ प्रत्ययोत्तरपदे चैकस्मिन्। 2.1.11 त्वद् म् 2.1.116 त्व आ म् 2.1.6 त्वाम् 1.2.1	त्व अद् अम् त्वामवेकवचने 7.2.92 त्वद् अम् 6.1.97 त्व आ अम् द्वितीयायां च 7.2.87 त्वा अम् 6.1.101 त्वाम् 6.1.107
युष्मद् औ युवद् औ मन्तस्य युवावौ द्वयोः। 2.1.10 युवद् म् अमौ मः। 2.1.16 युव आ म् युष्मदस्मदोः। 2.1.6 युवाम् समानानां तेन दीर्घः। 1.2.1	युष्मद् औ 1.2.45, 4.1.1., 4.1.2 युष्मद् अम् 7.1.28 युव अद् अम् युवावौ द्विवचने 7.1.92–7.1.91 युवद् अम्, 6.1.97 युव आ अम् प्रथमायाश्च द्विवचने भाषायाम् 7.2.88 युवा अम् अकः सवर्णे दीर्घः 6.1.101 युवाम् 6.1.107
युष्मद् शस् युष्मद् न् शसो नः। 2.1.17 युष्म आ न् 2.1.6 युष्मान् 1.2.1	युष्मद् शस् 1.2.45, 4.1.1., 4.1.2 युष्मद् न्स् शसो न 7.1.29 युष्म आ न्स् 7.2.87 युष्मा न्स् 6.1.101 युष्मान् 0 संयोगान्तस्य लोपः 8.2.23 युष्मान्
युष्मद् टा त्वद् आ 2.1.11	युष्मद् टा 1.2.45, 4.1.1, 4.1.2 युष्मद् आ चुटू 1.3.7, तस्य लोपः 1.2.9

त्वय् आ टाङ्योसि यः। 2.1.7 त्वया	त्व अद् आ 7.2.92 त्वद् आ 6.1.97 त्वय् आ योऽचि 7.2.89 त्वया
युष्मद् भ्याम् युवद् भ्याम 2.1.10 युव आ भ्याम् 2.1.6 युवाभ्याम् 1.2.1	युष्मद् भ्याम् 1.2.45, 4.1.1, 4.1.2 युव अद् भ्याम् 7.2.92 युवद् भ्याम् 6.1.97 युव आ भ्याम् युष्मदस्मदोरनादेशे 7.2.86 युवा भ्याम् 6.1.101 युवाभ्याम्
युष्मद् भिस्	युष्मद् भिस् 1.2.45, 4.1.1, 4.1.2
युष्म आ भिस् 2.1.6 युष्माभिः 1.2.1	युष्म आ भिस् 7.2.86 युष्म भिस् 6.1.101 युष्माभिः खरवसानयोः विसर्जनीयः 8.3.15
युष्मद् ङे V तुभ्यम्	युष्मद् ङे 1.2.45, 4.1.1.4.1.2 युष्मा आ अम् 7.1.28 तुभ्य अद् अम् तुभ्यमह्यौ ङयि 7.2.95 तुभ्यद् अम् 7.2.90 तुभ्यम् 6.1.107
युष्मद् भ्याम् युवद् भ्याम् 2.1.10 युव आ भ्याम् 2.1.6 युवाभ्याम् 1.2.1	युष्मद् भ्याम् 1.2.45, 4.1.1. 4.1.2 युव अद् भ्याम् 7.2.92 युवद् भ्याम् 6.1.97 युव आ भ्याम् युष्मदस्मदोरनादेशे 7.2.86 युवा भ्याम् 6.1.101 युवाभ्याम्
युष्मद् भ्यस् युष्मद् अभ्यम् अभ्यम् भ्यसः। 2.1.18 युष्म॰ अभ्यम् शेषे लुक्। 2.1.8 ????	युष्मद् भ्यस् 1.2.45, 4.1.1, 4.1.2 युष्मद् भ्यम् भ्यसो भ्यम् 7.1.30 युष्म॰ भ्यम् 7.2.90 युष्मभ्यम्
युष्मद् ङसि 2.1.18 त्वद् ङसि 2.1.11 त्वद् अत् ङसेश्चात्। 2.1.19	युष्मद् ङसि 1.2.45, 4.1.1, 4.1.2 युष्मद् अत् एकवचनस्य च 7.1.32 त्व अद् अत् 7.2.97

त्व॰ अत् 2.1.8 ????	त्वद् अत् 6.1.97 त्व॰ अत् 7.2.90 त्वत् 6.1.97
युष्मद् भ्याम् युवद् भ्याम् 2.1.10 युव आ भ्याम् 2.1.6 युवाभ्याम् 1.2.1	युष्मद् भ्याम् 1.2.45, 4.1.1,4.1.2 युव अद् भ्याम् 7.2.92 युवद् भ्याम् 6.1.97 युव आ भ्याम् युष्मदस्मदोरनादेशे 7.2.86 युवा भ्याम् 6.1.101 युवाभ्याम्
युष्मद् भ्यस् 1.1.18 युष्मद् अत् 2.1.19	युष्मद् भ्यस् 1.2.45, 4.1.1, 4.1.2 युष्मद् अत् पञ्चम्या अत् 7.1.31
युष्म॰ अत् 2.1.8 ????	युष्म॰ अत् 6.1.97 युष्मत्
युष्मद् ङस् 1.1.18 तव तव मम ङसा। 2.1.15	युष्मद् ङस् 1.2.45, 4.1.1, 4.1.2 तव अद् ङस् तवममौ ङसि 7.2.96 तवद् ङस् 6.1.97 तवद् अश् युष्मदस्मद्भ्याम् ङसो श् 7.1.27 तव अ 7.2.90 तव 6.1.97
युष्मद ओस् 1.1.18 युवद् ओस् 2.1.10 युवय् ओस् 2.1.7 युवयोः	युष्मद् ओस् 1.2.45, 4.1.1, 4.1.2 युव अद् ओस् 7.2.92 युवद् ओस् 6.1.97 युवय् ओस् 7.2.89 युवयोः 8.3.15
युष्मद् आम् 1.1.18 युष्म आ आम् 2.1.6 युष्म आ आकम् आम आकम्। 2.1.20 युष्मा आकम् 1.2.1 युष्माकम् 1.2.1	युष्मद् आम् 1.2.45, 4.1.1, 4.1.2 युष्मद् आकम् साम आकम् 7.1.33 युष्म आकम् 7.2.90 युत्माकत् 6.1.97
युष्मद् ङि 1.1.18 त्वद् ङि 2.1.11 त्वय् इ 2.1.7 त्वयि	युष्मद् ङि 1.2.45, 4.1.1, 4.1.2 त्व अद् ङि 7.2.86 त्वद् इ 6.1.97 त्वय् इ 7.2.89 त्वयि

युष्मद् ओस् 1.1.18 युवद् ओस् 2.1.10 युवय् ओस् 2.1.7 युवयोः	युष्मद् ओस् 1.2.45, 4.1.1, 4.1.2 युव अद् ओस् 7.2.92 युवद् ओस् 6.1.97 युवय् ओस् 7.2.89 युवयोः 8.3.15
युष्मद् सुप् 1.1.18 युष्म आ सु 2.1.6 युष्मा सु 1.2.1 युष्मासु	युष्मद् सुप् 1.2.45, 4.1.1, 4.1.2 युष्म आ सु 7.2.86 युष्मा सु 6.1.101 युष्मासु

Table no. 2

In this table, at least in two instances we have left question marks in the column of prakriyā of h. This indicates that there are no corresponding steps found in the texts, so far available. We implore scholars to bring these steps to our notice.

Section II:

Analysis of Derivational process of h

- Total number of rules -14.
- There are two types of substitutes—one is for the stem and the other one for the suffixes. The former one is divided into two: one is up to *m* in *ys* and *as*, other one is for the rest of the part of *ys* and as. This we show in the following table.

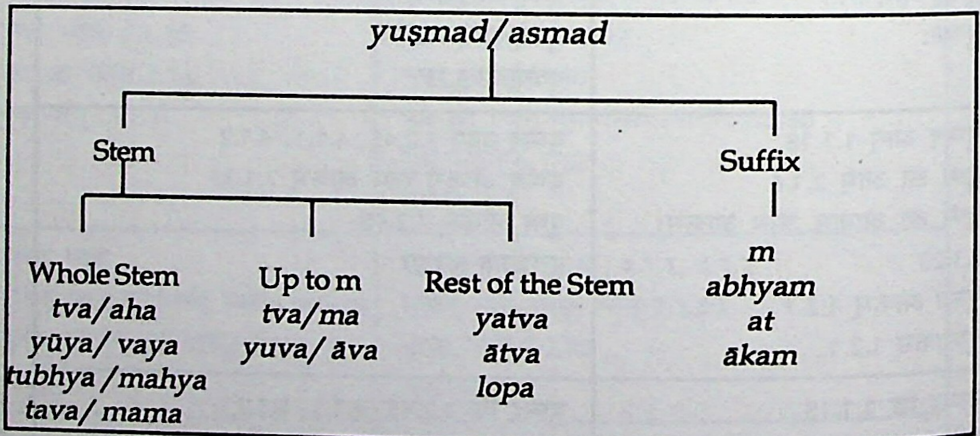


Figure no. 1. Substitution of stem and suffixes

This table represents the treatment given by H to derive these 21 forms of *ys* and *aṣ*. It is not entirely different from *P*. The

methodology adopted by H is more or less same as P i.e. the substitutes for the stem are up to *m* (not with the *akāra*) in *ys* and *as*. This leads him to state the substitute for the first five suffixes as *m*.

It is discussed in our paper[5] that there is a technical problem[6] in deriving the dative plural form with the substitute which begins with a consonant. So H has preferred the substitution for the suffix which begins with the vowel. But still the form cannot be derived because there is no separate rule which teaches *pararūpa ekādeśa* in h. Perhaps the same problem would have striked to the author of *Himalaghuprakriyā* hence he puts this issue as 'to avoid the operation of *ātva* the initial vowel is utterred[7]. That means it is not actually a part of the derivational process. It is recited just to avoid undesirable form. But it is not discussed in the commentary by H. May we say that this particular problem was not understood by the author of h? The same issue is discussed in the light of the operation of *etva* in other traditions like *Jainendra, Śākaṭāyana* etc. Here the tradition of H differs. They face this problem in their own set of rules in which *ātva* can take place.

The ablative singular and plural suffixes begin with the vowel. P also has the same substitution. The author of *Haimalaghuprakriyā* repeats the same argument to avoid undesirable forms.

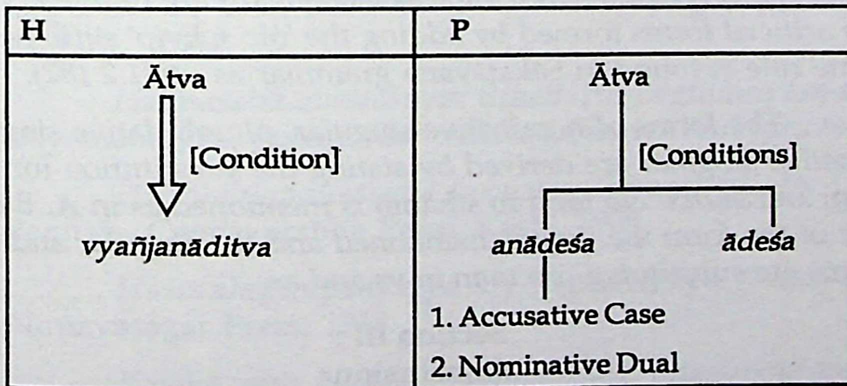


Figure No. 2

The operation of *ātva* is stated in one rule by H and it is stated in three different rules in A. The conditions for these particular operations are presented in the above figure. The condition as given by H is that the suffix should begin with a consonant. This benefits him in deriving the forms of accusative case and nominative dual. His substitution for all these suffixes is only *m*; not *am*

as in the *Aṣṭādhyāyī* (hereinafter A) In this way H tries to take a step ahead of P in the application of the principle of brevity.

But this matter can be looked at differently. The substitution for first five suffixes and dative singular is *am* in. A the tool used by H would not be very difficult for P to use. But he has deliberatly avoided it and stated *am* as a suffix. P has the rule to merge *a* of *am* previous vowel i.e. *amipūrvaḥ* (A 6-1-107). The base of this kind of fusion is his concern for accent. Bhate (1978)[8] has also argued along the same line. But other grammar traditions including h have neglected this aspect of Sanskrit language. Hence they have seemingly simple ways to derive forms even the irregular forms of *ys* and *as*. Hence H has succeeded in achieving brevity in number of rules for the derivation of *ys* and *as*. Mere brevity is not the only concern of P but he has his own foundations for the morphological operations which are also exaustive in nature. Other traditions may not reach to this level.

Hence H can get all the forms of ys and as where *ātvā* takes place by stating one rule whereas P has more number of rules.

H has tried to account for more number of forms than P. He has the rule *morvā* (2.1.9) by which deletion of *a* after *m* of ys and as is stated and the optional forms like *yuṣmabhyam, yuṣabhyam (yuvām āvāṁ vā ācakṣāṇebhyaḥ) are derived. These are artficial forms formed by adding the 'ṇic + kvip' suffixes. The same rule is found in Śākaṭāyana grammar as vā (1.2.182).*

The forms of nominative singular, plural, dative singular, genetive singular are derived by stating the substitution for both stem and suffix. No limit to sthānin is mentioned as in A. But for rest of the form the limit is mentioned and the singular and dual forms are substituted up to m in ys and as.

Section III :
Conclusion

1. H is also at loss to explain these forms of ys and as. In this task he has succeeded in reducing the number rules of derivation. He has also tried to account for number of form than P but these forms are at best artificial. Still the whole attempt lacks originality.

2. The foundation of the derivation or even the morphology as given in h is centered at the *prakriyā*. It means the actual

form is explained with the methodology of substitution. The attempt is made to explain the forms in a simple way. The methodology is not different from P.

3. In brief we may conclude that the only achievement of H is mere the less number of rules spent on this derivation.

Abbreviations

A	*Aṣṭādhyāyī*
as	*asmad*
h	*Haima-vyākaraṇā*
H	*Hemacandrasurī*
P	*Pāṇini*
ys	*yuṣmad*

References

The Aṣṭādhyāyi of Pāṇini, with translation and explanatory notes by S. D. Joshi and J. A. F. Roodbergen, vol. X (7.1.1-7.1.103), Sahitya Akadami, New Delhi, 2003.

The Aṣṭādhyāyi of Pāṇini, with translation and explanatory notes by S. D. Joshi and J. A. F. Roodbergen, vol. XI (7.2.1-7.2.118), 2004.

Haimaśabdānuśāsanam Bṛhadvṛttī-Laghunnyāsa-sahitam, Dayamond Jubily press, Ahemadabad, Samvat 1962 (printed pothi)

Haimaliṅgānuśāsana (avacūrasahitam) edi. by Chunilal Pannala, Candraprabha Press, Kashi, 1905.

Haimalaghuprakriyā by Upādhyāya Vinayavijaya, Nirnayasagar Press, 1918.

Kaśikā with *Nyāsa, Padamañajarī, Bhavabodhini* (Hindi Exposition), Vol. VIII, edi by Dr. Jaya Shankar Lal Tripathi, Tara Book Agency, Varanasi, 1991.

Kaśikā with *Nyāsa, Padamañajari, Bhavabodhini* (Hindi Exposition), Vol. IX, edi by Dr. Jaya Shankar Lal Tripaṭhi, Tara Book Agency, Varanasi, 1991.

Paribhāṣāsaṁgraha (a collection of original works on *Vyākaraṇā Paribhāṣās,*) edi. by K. V. Abhyankar, Bhandarkar

Oriental Research Institute, Poona, 1967.

Siddhahemacandraśabdānusasanam Svopajñalaghuvṛttisaṁvalitam, edi. by Shrimadvijayalaavanya Surishvara, Shrivijayalaavanyasurishvaradnyanamandira, Botad (Saurashtra), Vikram samvat 2008.

The *Siddhāntakaumudī,* English translation by Srisa Candra Vasu, vol I, Motilal Banarasidas, Delhi, reprint 1995.

Vyākaraṇamahābhāṣya of *Patañjali,* vol 6, Marathi translation by Vasudeosastri Abhyankar, Deccan Education Society, Pune, 1951.

Vyākaraṇamahābhāṣya of *Patañjali,* vol 6, Marathi translation by Vasudeosastri Abhyankar, Deccan Education Society, Pune, 1951.

Secondary Sources :

Abhyankar K. V. "*Vyākaraṇamahābhāṣya Prastavanakhanda,*" vol VII, Deccan Education Society, Pune, 1954.

Abhyankar K. V. *A dictionary of Sanskrit Grammar,* The Oriental Institute, Baroda. 1961.

Belvalkar, S. K. *Systems of Sanskrit Grammar,* The Bharatiya Book Corporation, Delhi, reprint 1997.

Bhate, Saroja *Non Paninian Systems of Sanskrit Grammar vis-a-vis pāṇini : External vowel sandhi,* CASS no. 4, Pune, 1978, pp. 80-96.

Cardona, George *Pāṇini : A Survey of research, Motilal Banarasidas, Delhi, 1980.*

Kiparsky, Paul *Pāṇini as a Variationalist.* edi. By S. D. Joshi, C. A. S. S. University of Poona, 1980.

Joshi, S. D. and Bhate, Saroja *The Fundamentals of Anuvrtti,* C. A. S. S. Publications, class B, no. 9, University of Poona, 1984.

Joshi, S. D. and Bhate, Saroja *The Role of the Particle Ca in the interpretation of the Aṣṭadhyāyī,* C. A. S. S. Publications, class B, no. 8, University of Poona, 1983.

Kulkarni M. A., Ajotikar A., Ajotikar T. *Derivation of Declension of yuṣmad and asmad in śakatāyana Grammar* (Forthcoming).

Kulkarni M. A., Ajotikar A., Ajotikar T. *Derivation of Declension of yuṣmad and asmad in Jainendra Grammar* (Forthcoming).

Kulkarni M. A., Ajotikar A., Ajotikar T. *Derivation of Declension of yuṣmad and asmad in Candra Grammar* (Forthcoming).

Kulkarni M. A., Ajotikar A., Ajotikar T. *Derivation of Declension of yuṣmad and asmad in Kātantra Grammar* (Forthcoming).

Mimamsaka, Yudhisthira *Sanskrit Vyakaranasastra ka Itihasa,* Shantilal Kapoor Ramlal Kapoor Trust Press, Bahalgarh, Haryana, 4th Edi. 1984.

Scharfe, Hertmut "Grammatical Literature", *A History of Indian Literature,* vol. V, Fasc. 2, edi. by Jan Gonda, Otto Harrassowitz Wiesbaden, 1977.

Whitney, W.D. *Sanskrit Grammar,* Motilal Banarasidas, Delhi, reprint 1962.

---

1. Dept. of Humanities and Social Sciences, Indian Institute of Technology, Bombay, Powai, 400076. Email id - malharku@gmail.com, anujaajotikar@gmail.com, tanujaajotikar@gmail.com
2. S.K. Belvalkar : 1997 and Harmut Scharfe : 1977
3. See Section III of this paper
4. Abhyankar (1961), p, 414, Belvalkar (1997) p.61, Yudhisthir Mimamsak (1984), p. 564
5. Derivation of declension of *yuṣmad /asmad* in *śākaṭāyana* Grammar by M. Kulkarni, A. Ajotikar, T. Ajotikar (forthcoming)
6. Ibid. In A the rule is *bhyso bhyam* A 7.1.28. This rule is interpreted as bhyasaḥ abgyam. There are two possibilities of dissolving *sandhi* in this rule. One is *bhyasaḥ bhyam* and second one is *bhyasaḥ abhyam.* This second interpretation is given to avoid undesired forms *yuṣmebhyam* and *asmebhyam* after applying the *bhyam* substitute and deleting *d* in ys and as, there is an undesired chance for applying *e* substitution by rule *bahuvacane jhalyet* 7-3-103. This rule prescribes substitution *e* for *a* in final position of *aṅga* before a *jhal* sound. *jhal* includes *bh.* Hence we get the forms *yuṣmebhyam* and *asmebhyam.* But these are not desired forms. In this way there is another possibility to arrive at the desired forms. It requires *abhyam* substitute. If *abhyam* is not acceptable, to avoid the undesired forms there is a *paribhāṣā "aṅgavṛtte punarvṛtāvavidhiḥ.* Once an operation on *aṅga* has been applied we are not supposed to apply another operation on same stem. In this way these undesired forms are avoided by applying *paribhāṣā.*
7. *Haimalaghuprakriyā* by Upadhyay Vinay Vijay, p. 60.
8. Bhate (1978), p. 91

Astrology the science and its influence on us

Shyamdev Misha

ज्योतिषस्य विज्ञानत्वप्रतिपादका निबन्धा बहवो हि रच्यन्ते। तत्रायमन्यतमः। अत्र ज्योतिर्विज्ञानस्य मानवेषु कीदृक् प्रभाव इति तर्कसङ्गतं विचार्यते। विविधराशी-नामाधारेण प्रमाणवचनान्युद्धृत्य मानवानां शरीरगुणविशेषान् निरूपयति। नक्षत्राण्याश्रित्य शरीरावयवेषु कीदृशः प्रभावो भवितुमर्हतीति च प्रस्तौति प्रबन्धा।

Astrology is derived from the word Aster- 'star' and logos-reason or logic which means the logic or reason of stars . Hence , Astrology is the Science which deals with the position, movement and the effects of the celestial objects. It demonstrates that the terrestrial objects are the root cause which exert forces on the Earth and upon things on the Earth. This producing patent effects of an eventful character. The Ancient Scholars had much more precise, reliable, profound and comprehensive tool called fourth dimensional consciousness- 'yoga' which enabled them to observe natural universal phenomena, to measure the infinitesimal units of Time and space, to evaluate the age of Earth, planets, and universe and to apply the knowledge to the material and above all to the spiritual welfare of human being.

Astrology is the science which classifies and correlates causes and effects and traces out the systems of chains of causes and effects. Astrology is not only Science but the philosophy as well, that each and every one has an appointed and pre-obtained Destiny to fulfill. The Destiny always plays the pivotal role of everyone's life. As stated in various Sanskrit texts:-

शशिदिवाकरयोर्ग्रहपीडनम् गजभुजंगमयोरपि बन्धनं।
मतिमतां च विलोक्य दरिद्रतां विधिरहो बलवानिति मे मतिः।[1]

खल्वाटो दिवसेश्वरस्य किरणैः सन्तापितो मस्तके
वाच्छन् देशमनातपं विधिवशात् तालस्य मूलं गतः।
तत्राप्यस्य महाफलेन पतता भग्नं सशब्दं शिरः
प्रायो गच्छति यत्र भाग्यरहितस्तत्रैव यान्त्यापदः।।[२]

As Alexander Duma:

" There is in the life of every man an instant which decides his entire future. Although this movement is so important, it is rarely prepared for, by calculation or directed by the will. Almost always it is chance which has taken the man like the wind does a leaf, throwing him into a new and unknown channel where once he has entered it, he is obliged to obey a superior force, and where quite believing he is following his own free will, he becomes the slave of circumstances and the playing of events"

No one has the freedom to choose for himself a destiny contrary to the one preobtained by him. Because the achievements and the failures in every walk of life are governed by three predestined essentials: 1. Character, 2. Qualification, 3. and Opportunity.

1. Character is something which is inherited as certain in born natural traits and is something an Astroeoger can easily trace out on the basis of the particular configuration of the planets among the zodiacal star groups perceivable in his birth chart.

2. Qualification is like wise exactly pre- destined to an extent. The intelligence level always tends to differ widely between individuals of any given group. A man who has talent enabling him to become an actor is unlikely to make a top class engineer; and one has yet to see the boxer of the World Championship class making, an immortal name for himself is not discoverable among the ranks of the world's great mathematicians. An Artist may be capable of applying his talents in any branch of art, and may even achieve self expression in several branches of Science like Leonardo Da Vinci., but the genius of such men is likewise written in their stars, which is not given to every men.

3. Opportunity - for the moment in which a man's opportunity crops up is the very vital moment which contains in each horoscope which will enable an Astrologer to forecast the

exact period in which that opportunity will occur.

So it proves that a horoscope by and large Astrology consists attitude of information which those who has expertise in the art of impret can marshal in the form of impressive statements of fact.

The prerequisite on which the Astrology is based upon is the theory of mutual interrelation of Karma and reincarnation and without this theory it's next to impossible to explain the destiny of man , and all the difference and disparities in spite of apparently equal does of efforts or will. These inequities and differences forced the ancient scholars to believe in this belief. In fact in physical phenomena the cause and effect relationship can easily be demonstrated but in regard to Karma theory the effect of action can not by physically analyzed. It's great conception. This karmà theory works through a series of births, One has to suffer the results of his deeds until he succeeds in regulating his action by true knowledge and wisdom.

There is free will to act or not to act; but once the act is done, the law of karma will bring its own results. There is no escape from the inevitable consequence of action but by exercise of freewill, man may guide his future and there. by create his own destiny. Astrology reveals the consequences of our actions which we do not remember in this life and are untraceable in this birth. The result of our unknown actions is what we call 'fate' Bhagya or Adrishta. So the karm theory indicates the cause and effect relationship. As ancient Scholar Varahmihtra said:

कर्मार्जितं पूर्वभवे सदादि यत्तस्य पंक्तिं समभिव्यनक्ति।।

So the Destiny is the accumulated results of a post incarnation. Astrology depicts the results of every physical, moral and mental action. The human ego or atma has undergone many birth previously and still has to pass through many birth's until it can merge into the supreme being. During this evolution it seeks different kind of eclecelesstial existence, on the basis of their good or ill works (Karma) of it's previous birth.

If each and every terrestrial object affects one another then why they would not make any impression on the subjects relating to that celestial objects? A trivial change in whether through solar movement or opposition bring a lot of diseases like influenza, headache, bronchitis, smallpox, cholera etc. Human behavior depends

upon various internal physical changes. Temper and mood depends upon the secretions of ductless glands. Fear is a matter of endocrine secretions; indecision is the matter of thymus; genius is the matter of thyroid. Sun's cycles of behavior have their corresponding effects on those glands and their secretions and consequently on human behavior. Different planetary vibrations-astrologically designated as yoga's or aspects continuously exerting an influence on or sensory nerve which resulted into bodily reactions, mental attitudes and moods. Russian biologist and physicist *Prof. Georges Lakhovsky* accepted in his book *Le Grand Problems* that "the radiation from stars and planets at the birth time can effect an individual's destiny" It is not without reason that the sages of antiquity intuitively attached great importance to the position of the stars in the sky at the movement of birth, for not only to the radiations from these stars exercise an influence on the animal and human embryo but, since all substance, living or inert is constituted of electrons which are materialized radiations, the formation of the all organic beings on earth depends directly on the influence of these radiations on the human egg at the movement on conceptions.

According to Dr. V. Gore in his book *``Astrology, Destiny and Cosmic Factors"* It is but common sense to say that the planetary positions of the Sun and Moon which affect the Sea -water causing tides are bound to effect all the store of fluids on the surface of the earth or contained in vegetable Kingdom or Human Beings.

The place of origin of life on the earth is water , and the most essential thing in our body is blood which is made of water (or one should say that come from Sea on the earth). That's why there is the similarity of composition of salts and other elements between blood and sea-water. Thus according to their respective positions and daily movements the sun and the Moon affects the Human body (Scars, Wounds on Human Body) in the same fashion, the way they tend to affect the sea water. On the eighth day of lunar month the Sun and the Moon being 90 degree apart, diminish each other's attractions on the fluids. So does happen to the blood as well which remains comparatively in an unperturbed state from the outer influences and any medicine newly started on this day is bound to be more effective, that's why in Hindu Astrology it is already stated"

अष्टमी व्याधिनाशिनी।

Moon had certain influence on the growth of planets which has been proved by Dr. L. Kolisko when said in her research work *Agriculture of tomorrow* that "maize was found to grow best when planted two days before Full Moon" And same result founded by conducting the experiment with other vegetables.

It has proved that Sun's direct concentrated rays or waves on earth rises the rate of clusterization of blood, but during the solar eclipse, as the Moon begins to cover the Sun the clusterlization index start to decline reaching its lowest point when the eclipse gets completed.

It's also proved that Earthquakes, Tsunamis, etc kind of natural calamities are totally based upon the peculier position of Sun and Moon and the celestial phenomena called eclipse. Our earth has seven plates whenever an eclipse occurs especially lunar eclipse at that time both Sun and Moon tend to posited on the either sides of the earth and apply their gravitational forces on the earth simultaneously from both sides. These bilateral forces work against each other and attracts earth in opposite direction to each other. So this creates friction among the plates of earth which ultimately causes earthquakes, tsunamis and other calamities.

Professor Tchijevsky who successfully predicted the influenza epidemic of 1936 in 1930. has concluded. "That epidemics of influenza have an average period of approximately 11.3 years, which is the same as the sunspot period and among other things that the first wave of a new epidemic of influenza may be expected about three years after every sunspot maximum."

Just like influenza, the peak period of measles, plague, cholera and other periodicities. Whenever Mars comes closest to the earth measles, smallpox etc. martian epidemics are most likely to happen 84% of the passages of sunspots over the meridian of the sun corresponded to a worsening of their patients. Sunspots are caused by Jupiter's pull as is evident from the periodicity of epidemics.

In September 1880 Jupiter was at perihelion or closest in to the Sun, the sunspot maximums in 1883 and 1881 witnessed" the maximum of spinal meningitis. Again the same disease reached its maximum in U.S.A in 1893 (when Jupiter at perihelion July 1892, Sunspot maximum 1803); in 1904-05 (Jupiter at perihelion, June

1904 sunspot maximum 1905), and 1917-18 (Jupiter at perihelion in April 1916 as sunspot maximum 1916).

Whenever there is incensement in Corpuscular radiation from the sun it increases its effects on human behavior which ultimately turns them into galvanized or aroused forces that's why it resulted into wars, movements, revolts etc which was evident in 1789, 1830 & 1840 in France, in Spain in 1973 and Hungary in 1956. According to astrology wars revolutions and political disturbances happens when Jupiter, Saturn and Mars are in conjunction. According to the research of *American engineer Mr. John Nelson,* when the Saturn-Jupiter combination will get affected by the combined influences of Mars, Venus and Mercury then the most severe ionosphere disturbances will take place. So these effects are likely to disturb the delicate and complex systems in the living organisms on the earth which regulate and stimulate thought and feeling and action.

Blood is the actual medium which forges the vital connection between influential actions of the terrestrial objects and the reactions in the person. So blood is the connecting link between cause and effects, the stars, planets being the prime movers which incite human beings to action along certain well defined channels. So we can assume that the blood is the seat of passions, causing a person to get tempered, animated, energetic, choleric, boastful, hate-ridden etc. One on the important content of blood is hemoglobin which is basically made of iron. And that iron happen to be one of the three maintainable substances known to man. These magnetic substances formed by the radiation of celestial bodies do the formation of blood in the Human body is directly depends upon the various properties, several components and different kinds of radiations of the terrestrial objects. Above mentioned facts prove that Astrology does scientifically help in demystifying the peculiarities of the mother nature and a human being thats nothing but a part of her. Now let us see how does astrology explain the influence on human behavior.

The profound or enormous influence of the constellations, sign and planets is very evident and revealing. Whether its Aries or Pisces each signs and planets is very evident and revealing. Whether it's Aries or Pisces each sign has specific impact on the person born in that sign or Rashi. The physical appearance, propensity & demeanor etc of an individual are most likely to change or different from another there are diversities among people of a

family or dynasty or group at some extent.

Now I will take every sign or Rashi from Aries to Pisces one by one so that I can put some more light on the influence of Rashi and their lords planets on us, in the form of disparities differences in term of physical, mental & general tendencies of people born in various LANGAS & RASHIS .

Aries—

The person born in Aries will always be a trend settler, Leader Innovator or Pioneer. An Arian is a wanderer, an explorer someone who is always delve into something, always ready to cover new ground and eager to open new territory an Arian is an agile someone who does keep his respect intact , an egoist at some extent. An Arian is a brave heart and bit more inclined towards opposite sex. He is a hydrophobic .He has week knees and bad nails. So did say ACHARYA VARAHMIHIRA :

कृताताम्रदृगुष्ण शाकलघुभुक् क्षिप्रप्रसादोऽटनः
कामी दुर्बलजानुरस्थिरधनः शुराऽङ्गनावल्लभः।
सेवाज्ञः कन्खी व्रणाङ्कितशिरा मानी सहोत्थग्रजः
शकत्मा पाणितलेऽङ्कितोऽतिचपलस्तोयेऽतिभीरु क्रिये। इति।।[3]

Taurus—

The second sign of Zodiac is the sign of materialism its influence communicates or imparts an urge to seek a comfortable life, and extreme & resultant desire for worldly goods, for wealth & affluence.They value the money higher than any other people. Taurean can be very jealous of the people who are more successful and better of than they are. They are tend to business mind and want to gain from every thing more that anyone average. They are always in search of the thinking of the upliftment of their living standard. Generally taureans are attractive, Has broad face and heavy neck & thighs. He has a scar or mole on his face or on arm pit. He is fond of eating, adorable popular in opposite, is phlegmatic and have too many daughters and became happier in the second phase of life as stated VARAHMIHRA :

कातंः खेलगतिः पृथूरुवदनः पृष्ठस्यपाश्र्वाकितस्-
त्यागी क्लेशसहः प्रभुः ककुदवान्कन्याप्रजः श्लेष्मलः।

पूर्वैर्बन्धुधनात्मजैर्विरहितः सौभाग्ययुक्तः क्षमी
दीप्ताग्निः प्रमदप्रियः स्थिरसुहृन्मध्यान्त्यसौख्यो गवि।।[४]

Gemini—

As the sign suggest by its structure it has dual nature the person born in that sign would be crafty & intriguing A Geminian has sharp and witty ideas and remarkable swift on the uptake they are obscure externally in search of facts and relentlessly nudging for motives in others. He has high nose. Geminian is a scholar and quite skillful in art music and sex. He is someone who can easily understand the inner voice of others as stated VARAHMIHIRA :

स्त्रीलोलः सुरतोपचारकुशलस्ताम्रेक्षणः शास्त्रविद्
दूतः कुञ्चितमूर्धजः पटुमतिर्हास्येङ्गितद्यूतवित्।
चार्वाङ्गः प्रियवाक्प्रभक्षणरुचिर्गीतप्रियो नृत्यवित्
क्लीबैर्याति रतिं समुन्नतनसश्चन्द्रे तृतीयर्क्षगे। इति।।[५]

Cancer :

Cancereans are always very eager to obtain and posses things, and this instinct always lies in their subconscious mind. Its only this instinct which creates the desire to board and which imparts the reluctance to part with things for sentimental reasons. Whatever I have I should possess or hold that thing. Such mentality always floating around the mind.

He is a fickle minded person. He is a good friend and team-mate, always in control of woman. He has interest in Astrology, has good money and assets buildings. He loves people around him and water too.

As Stated Varahmihira :

आवक्रद्रुतगः समुन्नतकटिः स्त्रीनिर्जितः सत्सुहृद्
दैवज्ञः प्रचुरालयः क्षयधनैः संयुज्यते चन्द्रवत्।
ह्रस्वः पीनगलः समेति च वशं साम्ना सुहृद्वत्सल-
स्तोयोद्यानरतः स्ववेश्मसहिते जातः शशाङ्कैर्नरः। इति।।[६]

Leo :

Pride and glory or magnificence are the key words for this sign. At times when this pride is being persuaded to the limits of

arrogance and allowed to permit the spirits, it can become dreadful, obnoxious, or extremely bad. Same in the case with another virtue magnificence, if transcends the limit it turns into corruption, vulgarity and Soul- destroying. So the Hidden Motivations of Leoneans make them quite interesting.

A Leonean is a quick-mover. He has harsh-Tempramement, big face and broad chin with yellow-eyes. Generally they don't enjoy ladies Company. They love forest. They don't enjoy ladies Company. They have less conceptions. They are egoist, intrepid, valiant, and Poise. As said VARAHMIHIRA :

तीक्ष्णः स्थूलहनुर्विशालवदनः पिङ्गेक्षणोऽल्पात्मजः
स्त्रीद्वेषी प्रियमांसकानननगः कुप्यत्यकार्ये चिरम्
क्षुतृष्णोदरदन्तमानसरुजा सम्पीडितस्त्यागवान्
विक्रान्तः स्थिरधीः सुगर्वितमना मातुर्विधेयोऽर्कभे।। इति।।[७]

Virgo :

They are a bit opportunist. They always have their attention at the subject or aim. Hence they are practical, sensible and believes in facts. They are always Alert, inventive, Pioneer, Careful and very analytical. They have very clever and calculated mind. Once they become sure that this is right and prime opportunity to grab for, they will go for it, and will not leave anything to make the most out of it. They are quite shy, delicate and artistic-mind. They have more daughters than sons. They destined to utilize others assets and wealth, so said VARAHMIHIRA :

व्रीडामन्थरचरचारुवीक्षणगतिः स्रस्तांसुबाहुः सुखी
श्लक्ष्णः सत्यरतः कलासु निपुणः शास्त्रार्थविद् धार्मिकः
मेधावी सुरतप्रियः परगृहैर्वित्तैश्च संयुज्यते
कन्यायां परदेशगः प्रियवचाः कन्याप्रजोऽल्पात्मजः।। इति।।[८]

The effect of rest six sign constellations and planets on the person born in these, can easily be picked from any astrological text which delved by ancient meticulous & prodigious sages. These known effects are the results of continuous and painstaking researches and innovative thinking.

The influence of astrology can easily be felt on human being through medical astrology. Every sign, each planet and each house in the horoscope is the significator of particular part of body. In

astrology there is the concept of KALAPURUSHA an imaginary supernatural human form which is spread over the whole zodiac. The twelve sign of zodiac from Aries to Pisces fall in the various part of the body of KALAPURUSHA from head to toe respectively. I am writing down this anatomic configuration according to VAMAN PURANA :

CHART - I[9]

Ashvini	Both Knees
Bharani	Head
Krittika	Waist
Rohini	Both legs
Mrigashira	Both eyes
Ardra	Hairs
Punarvasu	Fingers
Pushya	Mouth
Ashlesha	Nails
Magha	Nose
Poorva phalguni	Genitals & pelvis
Uttara phalguni	Genitals & pelvis
Hasta	Both hand
Forehead	Forehead
Swati	Teeth
Vishaka	Both upper limbs
Anuradha	Heart
Jyeshtha	Tounge
Moola	Both feet
Poorva Ashadha	Both thighs
UttaraAshadha	Both thighs
Shravana	Both ears
Dhanishtha	Back

2. The first half of life is controlled by the Moon and the later half is controlled by the Sun.

3. The Moon has great influence over insane people, that is, lunatics, and over hysterical, epileptic and nervous Patients. They feel the changes of moon very greatly.

4. A Doctor should not operate when the moon transit in the sign which rules the part of the body to be operated upon. Operation performed at the exact changes of the moon is rarely successful. One should choose the time of operation during waxing moon.

5. The moon has greatest rule over the health of the woman while the sun influences the health of the man.

6. A patient with many planets in airy signs requires more air in the sleeping apartment than the others do; planets in fiery signs incline one to require much sunlight; and people with planets in watery or earthy signs suffer from too much sunlight.

---

1. NEETISHATAKAM, VERSE No. 90
2. Same, VERSE No. - 91
3. BRIHAT JATAKAM, Chapter No. - 17, CHANDRARASHI SHEELADHYAY ; VERSE No. - 1
4. Same, Verse No. - 2
5. Same, Verse No. - 3
6. Same, Verse No. - 4
7. Same, Verse No. - 5
8. Same, Verse No. - 6
9. This is the Part of Chapter No. 80 in which sage PULASTYA elaborates the body of Lord VISHNU which is fully Covered by NAKSHATRAS.

नारद उवाच–

पुरूरवा द्विजश्रेष्ठ यथा देवं श्रियः पतिम्।
नक्षत्रपुरूषाख्येन आराधयत तद्वद।।१।।

पुलस्त्य उवाच–

श्रूयतां कथयिष्यामि नक्षत्रपुरूषव्रतम्।
नक्षत्राङ्गानि देवस्य यानि यानीह नारद।।२।।
मूलर्क्षं चरणौ विष्णोः जङ्घे द्वे रोहिणीस्थिते।
कबन्धिनी तथाश्विन्यौ संस्थिते रूपधारिणः।।३।।
आषाढे च तथैव स्फिग्गुह्यस्थं फाल्गुनीद्वयम्।
कटिस्थाः कृत्तिकाश्चैव वासुदेवस्य संस्थिताः।।४।।

उरूसंस्था चानुराधा धनिष्ठा पृष्टिसंस्थिता।
विशाखा भुजयोर्हस्तः करद्वयमनुत्तमम्।।५।।
पुनर्वसुरथो गुल्फौ नखे सार्पं तथोच्यते।
ज्येष्ठा ग्रीवा स्थिता तस्य श्रवणं कर्णयोस्स्थितम्।।६।।

शिरोरुहास्तथैवेन्द्रं नक्षत्राङ्गमिदं हरेः।
विधानं संप्रवक्ष्यामि यथान्यायेन नारद।।९।।

(VAMANAPURANA ; NAKSHATRA PURUSHAVRATAM ; Chapter 80 ; Verse No. 01-09)

10. This is the part of dialogue between PULASTYA and NARADA in which Sage PULASTYA elaborates that how the supernatural human form of Lord Shiva is fully covered by twelve signs.

पुलस्त्य उवाच–

स्वरूपं त्रिपुरघ्नस्य वदिष्ये कालरूपिणः।
येनाम्बरं मुनिश्रेष्ठ व्याप्तं लोकहितेप्सुना।।३०।।
यत्राश्विनी च भरणी च कृत्तिकायास्तथांशकः।
मेषो राशिः कुजक्षेत्रं तच्छिरः कालरूपिणः।।३१।।
आग्नेयां शास्त्रयोर्ब्रह्मन् प्राजापत्यं कवेर्गृहम्।
सौम्यार्द्ध वृषनामेदं वदनं परिकीर्तितम्।।३२।।
मृगार्धमार्द्रादित्यां शास्त्रयः सौम्यगृहं त्विदम्।
मिथुनं भुजयोस्तस्य गगनस्थस्य शूलिनः।।३३।।
आदित्यांशश्च पुण्यं च आश्लेषा शशिनो गृहम्।
राशिः कर्कटको नाम पार्श्वे मखविनाशिनः।।३४।।
पित्र्यर्क्षं भगदैवत्यम् उत्तरांशश्च केसरी।
सूर्यक्षेत्र विभोर्ब्रह्मन् हृदयं परिगीयते।।३५।।

एवं कृत्वा कालरूपं त्रिनेत्रो, यज्ञं क्रोधान्मार्गणैराजघान।
विद्धश्चासौ वेदनाबुद्धिमुक्तः खे संतस्थौ तारकाभिश्चिताङ्गः।।४३।।

(VAMANAPURANA; SHIVASYA SWAROOPATA KATHANAM; Chapter-5; Verse No. 30-43)

भारत-भारती और एशिया की संस्कृतियाँ

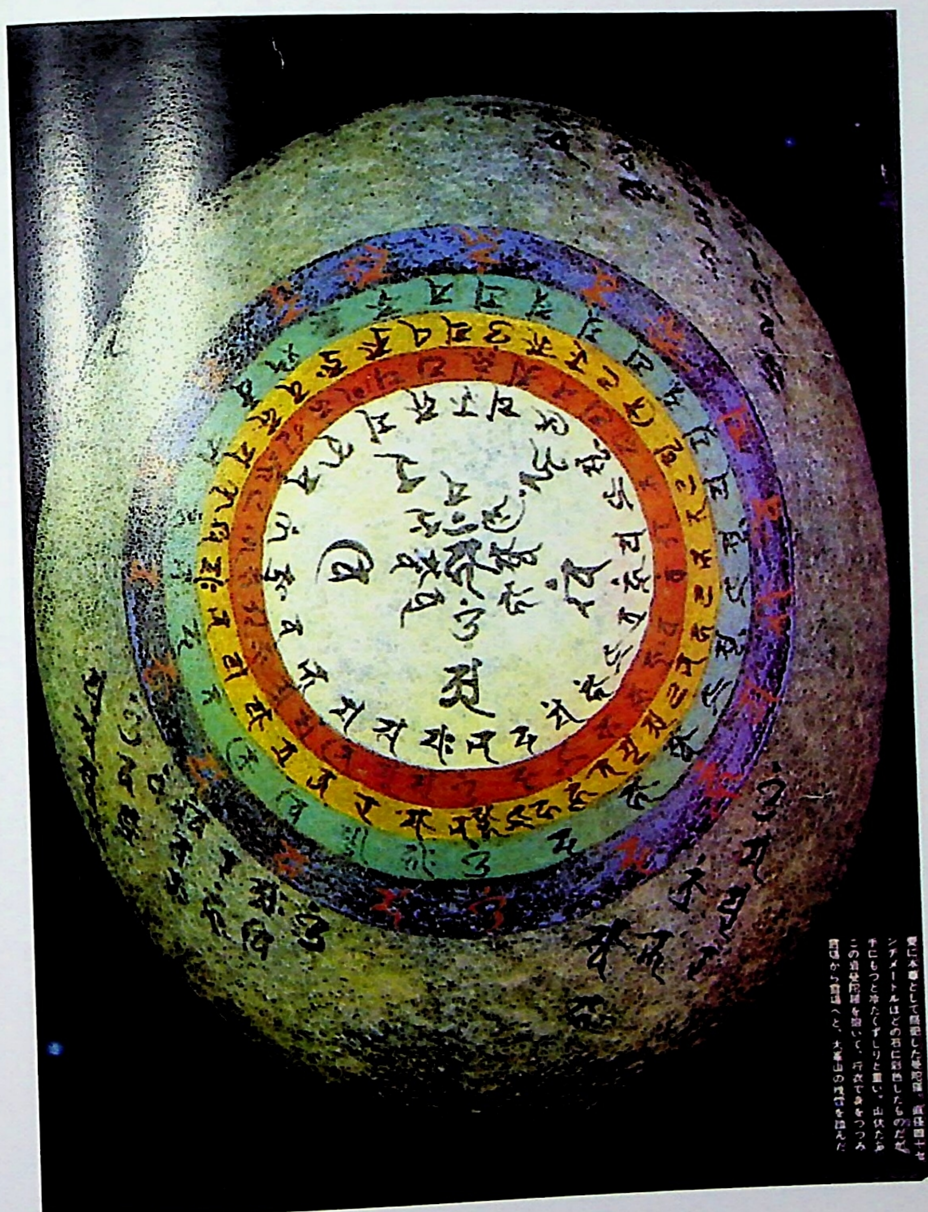
लोकेशचन्द्र

साइवेरियाराष्ट्रात् इण्डोनेशियाराष्ट्रं यावत् एशिया-खण्डस्य हृद्भूतभूमण्डले भारतभारती राजते। तत्र प्रतिपर्वतं मन्दिराणि शोभन्ते। नद्यस्तत्रत्या गङ्गाप्रतिरूपिण्यः प्रवहन्ति। संस्कृतपूजामन्त्राः वातावरणं पवित्रयन्ति। सर्वत्र भारतीया संस्कृति दृश्यत इत्यस्मिन् लेखे यथार्थचित्रणं करोति लेखकः।

एशिया के हृदयांचलों में भारत-भारती सुरक्षित है। उसके गिरि-गिरि को मन्दिरों से पावन कर रही है, उसकी नदियाँ गंगा मैया की प्रतिरूपिणी बन गई हैं। संस्कृत के पूजा-घोष देश-देशान्तर के वातावरण को पुनीत कर रहे हैं। भारत के देव और देवियाँ साधक कलाकारों की तूलिका से रूपमाधुरी से आप्लावित हो उठते हैं–ये दृश्य शिबिरदेश (साइबेरिया) के शीततम प्रदेशों से लेकर इण्डोनेशिया की शस्य-श्यामला उपत्यकाओं के विराट भू-भाग की आत्मा हैं।

योरोप में रोमा जातियां

एशिया और योरोप के विभिन्न भागों में रोमणी जातियाँ हैं। ये भारतीय जातियां हैं, जो १००० वर्ष पूर्व भारत से बाहर निकलीं और चलीत-फिरती ईरान, तुर्की, मिस्त्र, योरोप, अमेरिका, रूस में फैल गईं। रोमणी 'डोम' शब्द का रूपान्तर है। इन्हें 'कालो (कृष्णवर्ण) भी कहते हैं। ये यायावर हैं, और कभी एक स्थान पर लम्बे समय तक नहीं ठहरते। ग्रामों और नगरों के बाहर सड़कों पर अपनी घोड़ागाड़ियों में सजधज के साथ जहाँ कहीं भी रोमणी परिवार डेरा जमाते हैं, वहीं खेल-कूद, आमोद-प्रमोद का नया संसार आविष्कृत हो जाता है। इन्हें अपनी भाषा का बड़ा अभिमान है। उसे छिपा-छिपा कर रखते हैं। उसके मूलभूत शब्द, वाक्यरचना और व्याकरण भारतीय हैं। 'कालो चिब' (चिब्=जिह्वा=भाषा) अर्थात् रोमणी भाषा में अद्भुत भारतीय शब्द सुरक्षित है। एक शब्द 'हिम' को ही लिजिए–दिखस् बारो इव्। त्रशीअस्। शा अरे ग्यस् पाले। था फन्दीअस् ओर



窟に本尊として勧請した曼陀羅。直径四十センチメートルほどの石に彩色したものだ。手にもつと冷たくずしりと重い。山伏たちこの曼陀羅を抱いて、行衣で身をつつみ霊場から霊場へと、大峯山の峰々を踏んだ



उदार् (देखी बड़ी हिम। त्रास हुआ। और अन्दर गया परे। बौर बन्द किया वह द्वार।) इवेस्को दिवेस् (हिम का दिवस)। इवेस्की रात (हिम की रात)। मेरे पिता आचार्य रघुवीर की ने उनके गीत भरे थे और रीत समझीं थीं। चेकोस्लोवाकिया में एक रोमणी माता से मिले। उसने कहा-"मेरे पुत्र का रंग सांवला है। पाठशाला में बच्चे उसे काला कह कर चिढ़ाते हैं। मैं उसे दूध में नहला कर गोरा बनाना चाहती हूँ।" दूध में नहला कर गोरा करने की कल्पना पिताजी ने अपने बाल्यकाल में ग्राम में सुनी थी। रोमणी माता के मुख से यह सुनकर अनेक ऐसी सूक्ष्म समानताएँ देख कर उनका मन स्पन्दित हो उठा था।

गंगाजल के प्रति आस्था

आजकल के विहंगावलोकन में आपको दूर, बहुत दूर रूस के उत्तरतम साइबेरिया ले चलता हूँ। इस हिममय प्रदेश के अन्तरंग में एक छोटी-सी नदिया इठलाती चली जाती है। यह है आगिंस्की नदी। इसके समीप एक विशाल मन्दिर-विश्वविद्यालय बना जो आगिंस्की दात्सान् के नाम से विख्यात हुआ। इसमें दर्शन-शास्त्र, तन्त्र, आयुर्वेद और ज्योतिष के चार महाविद्यालय थे। अंग्रेजी विश्व में ओक्सफोर्ड को जो सम्मान प्राप्त है, वही सम्मान इस आगिंस्की को था। यह शिबिरदेश का नालन्दा विश्वविद्यालय था। यहाँ का पाठ्यक्रम प्राचीन नालन्दा की परिपाटी का था। शिबिर-देश के मन्दिर-विश्वविद्यालयों में अपने मुद्रणालय थे, जिनमें लकड़ी के फलकों से विभिन्न ग्रन्थ छापे जाते थे। यह समस्त साहित्य संस्कृत से मोंगोल भाषा में अनूदित था, अथवा उसकी साधना से अनुप्राणित था, उसके भावजगत् में लीन था। इसमें पाणिनि का व्याकरण, कालिदास का मेघदूत, संस्कृत मन्त्रों के समुच्चय, आयुर्वेद का अमृत-अष्टांगहृदय आदि सहस्रों ग्रन्थ हैं, जो मोंगोल भाषा में अनुवाद किए गए थे। आज भी शिबिरवासियों के हृदयों में गंगाजल के प्रति आस्था है। शिबिरदेश में शतियों के अनन्तर 'मानिन् ओस्' अर्थात् गंजाजल पहुंचाने में पिता जी अग्रणी थे।

आयुर्वेद की थाती सुरक्षित

शिबिरदेश की विज्ञान-परिषद् में प्राचीन आयुर्वेद का अध्ययन हुआ है। शिबिर हस्तलिपियों में आयुर्वेद का जो ज्ञान-भण्डार सुरक्षित है, उसकी सम्पन्नता अनुमान से परे है। सचित्र निघण्टु भी विद्यमान हैं, जिनमें जड़ी-बूटिया, शरीर-रचना और शल्योपकरण (सर्जिकल इंस्टूमेंट्स) चित्रित हैं। यहाँ के वैद्य रूस के प्रमुख नगर पीटर्ज़बर्ग और मास्को में भी चिकित्सा किया करते थे। एक सुविख्यात वैद्य श्री पाद्यायेफ़ थे। आपका नाम संस्कृत 'पद्य' का रूप है, जिसके

अन्त में रूसी प्रत्यय येफ़ लगा हुआ है। आप पीटर्ज़बर्ग में अपनी सफल चिकित्सा के लिए लोकप्रिय थे। आप रोगियों में अग्रगण्य साम्यवादी नेता बुखारिन और रूकोफ, लेखक आलेक्सेइ टालस्टाय सम्मिलित थे। कई बार स्तालिन के उपचार के लिए भी गए थे। लोक-स्वास्थ्य-अध्यक्ष कार्मिंस्की को उनके ज्ञान के लिए विशेष आदर था और उन्होंने पाद्मायेफ़ के लिए सैनिक चिकित्सा में विशेष विभाग बनाया था।

'मुझे भूल न जाना' पुष्प

शिबिर के थर्राने वाले, जमाने वाले प्रचण्ड महाशीत में मन्दिरों के अन्दर संस्कृत के धारणी-मन्त्रों का अनुच्चरित गुंजन और बाहर छतों से लटकती हुईं एवं शीतझंझा से झंकृत सैंकड़ों नन्हीं-नन्हीं घंटियाँ, नवरत्नों से लिखे ग्रन्थ, तुषार से बचाने के लिए लकड़ी के कमरे में शिशु की नाईं पाला-पोसा बोधिवृक्ष, श्रीवत्स-अंकित वस्त्र से ढकी मेज, अगरु और चन्दन की लकड़ी से बनी महा-घण्टी, मूत्तियाँ, आदि-आदि-नई चेतना का भाग हैं। मन्दिर के बाहर नन्हें-से पीले 'नेज़ाबुत्का' के फूल हैं। नेज़ाबुत्का का अर्थ है 'मुझे भूल न जाना'। ये नन्हे फूल विस्मृति के प्रति चेतावनी दे रहे हैं।

७वीं-८वीं शती का भारत

मोंगोल जाति का वही प्रेय और श्रेय है जो भारत-भारती का है। मोंगोल इतिहासों में उल्लेख हैं कि छठी शताब्दी के अन्तिम दशक में शाक्यवंश, नरेन्द्रयशस् और अन्य भारतीय आचार्य जन-हिताय उनके देश में आए थे। तब से भारतीय आचार्यों का आवागमन चलता रहा और धर्म की ज्योति इस उत्तरावर्त्त में फैलती गई। इसके परिणामस्वरूप मोंगोल भाषा में ६,००० संस्कृत ग्रन्थों का भाषान्तर हुआ। सन् १९४० में ७५० विहार थे, जिनमें नालन्दा की परम्पराएँ सुरक्षित थीं, अनेक संस्कृत ताडपत्र थे; बत्तीस लाख (३२,००,०००) हस्तलिपियां और दस लाख मूत्तियां थीं, मन्दिर-द्वारों पर गणेश जी की प्रतिमाएँ थीं और लाखों प्रभापट थे। रूस के प्रख्यात संस्कृतज्ञ श्चर्बात्स्की कहा करते थे कि मोंगोलदेश सातवीं-आठवीं शताब्दी का भारत है। जब श्चर्बात्स्की इस प्रदेश में गए, तब मोंगोल विद्वानों ने संस्कृत परिपाटी से तर्कशास्त्र-सम्मत शास्त्रार्थ में उन्हें परास्त कर दिया था। भारतीय आचार्यों का अन्तिम पदार्पण प्रथम जिब्चुन्दाम्पा के समय (१६२७-१६८६) में हुआ। दो आचार्य उनके शिबर (तम्बू) में रहे और वे अपने साथ अनेक भारतीय कथाएँ ले गए। उनमें बिगर्मिजिद् (विक्रमादित्य), अर्जि-बुर्जि (राजा भोज) और गिसना खाँ (कृष्ण) के कथानक हैं। सिंहासन -बत्तीसी और

बेताल-पच्चीसी भी ले गए थे। ये कथाएं मोंगोल देश के सुदूर ग्रामों में आज तक तम्बू-तम्बू में आग तापते हुए परिवारों की विनोद बनी हुई थीं।

एक आचार्य का दण्ड मोंगोल देश के गांडङ् विहार में सुरक्षित है और दोनों आचार्यों के मुखौटे भी छोइजिन्लाम् विहार में पड़े हैं। तीन शताब्दियों के उपरान्त पिताजी मोंगोल देश में जाने वाले पहले आचार्य थे। मोंगोल पिता जी को बीसवीं शताब्दी में उनके देश में पर्दापण करने वाला प्रथम आचार्य मानते हैं। मोंगोल मानस में 'आजार' अर्थात् 'आचार्य' श्रद्धास्पद शब्द है। १९५९ में अन्तरराष्ट्रीय मोंगोलविज्ञ सम्मेलन में भारत के एकमात्र प्रतिनिधि के रूप में भाग लेने के लिए पिताजी (आचार्य रघुवीर जी) गए। सम्मेलन के समस्त प्रतिनिधि बस में बैठ जब मन्दिर देखने गए, तब सबके सामने अद्भुत स्थिति उपस्थित हुई। एकत्र मोंगोल जनता ने पिता जी के सामने आशीर्वाद के लिए अपने सिर झुकाए। एक-दूसरे में होड़ हुई कि कौन पहले आशीर्वाद पाता है। यह देखकर योरोपीय विद्वानों को आश्चर्य हुआ। डॉ० यूरी रोरिख ने कहा-"आपकी संस्कृति की यह महिमा है। इसे मत खोइए। यही आपकी राष्ट्रीय निधि है।" सायं पिताजी के हाथ उन्होंने पं० नेहरू के नाम पत्र दिया और उसमें यही विचार प्रस्तुत किए।

मोंगोल देश की मंगलत्रयी

सन् १९५७ में मुझे मोंगोल जाने का सौभाग्य मिला। सर्वत्र पिता जी को स्मरण कर द्रवितहृदय थे। पिता जी की संस्कृति-साधना को पूर्ण करने के लिए मुझे अपनी मंगलकामनाएँ दीं और उसके साथ दीर्घायु के देवता भगवान् आयुषी की प्रतिमा, उनकी स्तोत्र-पुस्तक और उनका चैत्य दिया। मोंगोल में पूर्ण मंगल के लिए तेन्सुम् अर्थात् मंगलत्रयी देते हैं, जो काय, वाक् और चित्त धरातलों का प्रतिनिधित्व करती है। प्रतिमा कायिक धरातल का प्रतिरूप है, स्तोत्र अथवा अन्य पुस्तक वाचिक का, और चैत्य चित्त अर्थात् साधना का प्रतिरूप है। यह शास्त्रसम्मत मांगिलम विधान मोंगोल देश में प्रचलित था।

राष्ट्रपति 'शम्भु' और राष्ट्रध्वज 'स्वयम्भू'

१९५७ में मंगोल के राष्ट्रपति का नाम शम्भु था उनका ध्वज सोयम्बो अर्थात् स्वयम्भू है। उसमें दारिगंगा अर्थात् तारा-गंगा बहती है, उपप्रधानमन्त्री की पत्नी का नाम 'इन्द्री' था, और इन्द्री की माता जी का नाम 'रत्ना' था। साम्यवादी क्रान्ति का प्रारम्भ सुखेबातर ने शंख-ध्वनि से किया था- यह शंख क्रान्ति संग्रहालय में सुरक्षित था। सुखेबातर का आधुनिक मोंगोल इतिहास में वही स्थान है जो लेनिन का सोवियत इतिहास में है। आप दूर मोंगोल गाँवों में चले जाइए

और आपको भेड़ चराते व्यक्ति मिलेंगे, जो सारस्वत, कलाप और पाणिनि का संस्कृत व्याकरण जानते हैं।

कोरिया में

कोरिया में कुछ वर्ष तक वज्रगिरि के विहारों में भिक्षु कोरियाई-मिश्रित बोलते थे। सन् ३७४ में पहली बार भारतीय आचार्यों ने कोरिया में पदार्पण किया था और अगले वर्ष ही इबुल्लान्सा और सुङ्मोन्सा मन्दिरों की स्थापना हुई। सन् ३७४ में भारतीय आचार्य मल्लानन्द पाइक्जे की राजधानी में पहुंचे थे। इसी प्रकार कोरिया के कई तीर्थयात्री भारत-दर्शन के लिए आए। उनमें से सातवीं शताब्दी के कोरियाई यात्री हेचो का भारत-वृत्तान्त हमारे इतिहास के लिए विशेष महत्त्व का है। कोरिया की संस्कृति का स्वर्णिम काल सिल्ला-युग (६५९-९५५) है। इस काल में अजन्ता आदि की भारतीय शैली में अवलोकितेश्वर, विमलकीर्त्ति आदि के भव्य चित्रण हुए। वुन्चेउक् (६१३-६१६) इस युग के विख्यात संस्कृत विद्वान् थे और विज्ञप्तिमात्रता दर्शन पर उनकी कई कृतियाँ आज तक सुरक्षित हैं। ध्यान-योग का प्रवेश भी सिल्ला-काल के उत्तरार्द्ध में हुआ। ध्यान-योग कायिक और मानसिक शान्ति-प्रोत कर्मण्यता का प्रवर्त्तक बना। इसका निरूपण दो वाक्यों में किया गया-"शमथ में कर्मठता" (एक्टिव इन क्वाइटनेस) और "कर्मठता में शपथ" (क्वाइट इन एक्टीविटीज)। यह 'योगः कर्मसु कौशलम्' का रूपान्तर है। सिल्ला-वंशीय सम्राटों ने ध्यान-योग से राष्ट्र में निर्भीकता, शौर्य और धनुःकौशल को बढ़ाया। स्थापत्य-कला का पूर्ण विकास और वैभव मन्दिरों के निर्माण में हुआ। दुर्ग, प्रासाद और अन्य लौकिक भवनों पर उनका गहरा प्रभाव पड़ा। पत्थर-निर्मित दीपस्तम्भ, चैत्य, विशाल मूर्त्तियाँ, चित्रों से सुशोभित भित्तियाँ और लटकते हुए प्रभापटों की आभा में कला उत्कर्ष को प्राप्त हुई।

कोरियाई लोकगीतों में तथागत की प्रज्ञा और करुणा संस्कृत की स्वरमाधुरी में लहलहा उठी। बौद्ध गीतों की मौलिक एवं गहरी भव्यता और अपरिमित्त भिन्नता कोरिया की संगीत-संस्कृति की नीवं बनी। मन्दिर-नृत्यों से कोरिया में अभिनय की नई दिशा आरम्भ हुई। सुकगोलाम् गुहाओं में गुप्तकालीन कला का लालित्य निखर उठा। 'कमल' स्तम्भाधारों, मंचों, आसनों में और अनेक प्रकार से सुव्याप्त अलंकरण बन गया। राजसिंह की विलक्षण प्रतिमाएँ धर्मघोष को द्योतित करतीं- "नायमात्मा बलहीनेन लभ्यः"। होजू (वीणा), बांसुरी, मोक्ताक् (घण्टा), मन्दिर घण्टियाँ, ग्युङ्सोइ (झांझर) आदि भारतीय बाजे कोरिया वाद्यवृन्द के अंग बन गए। कोर्यू काल (१३६-१३११) में राजकाज "दशशील" के आधार पर चला और ताइजो सम्राट ने अपनी नीति घोषित की

कि "हम मन्दिर बनाएंगे जिनमें तपोनिष्ठ भिक्षुओं का तप बढ़े।" इस काल में धर्म का वैभव बढ़ा और युन्देउङ् (दीपंकर-वस्तु) और पाल्क्वान् अर्थात् अष्टांग उपवास समूची जनता के जीवन में व्याप्त हुए। कोर्यू काल में संस्कृत से अनूदित साहित्य का विराट् समुच्चय 'महाधर्मकोश' के नाम से काष्ठफलकों से छपा। सन् १०१० से लेकर १०८६ तक इसके १०,७०० भाग प्रकाशित हुए। यह साहित्य का 'अद्भुतं रूपमुग्रम्' था। संस्कृत वर्णमाला की ध्वनि-पद्धति पर कोरिया की राष्ट्रीय लिपि हांगेउल् का आविष्कार हुआ, जो आज उनकी एकमात्र लिपि है। कोरिया के हस्तशिल्पों में नील-मृत्स्ना (ब्लू पोर्सलेन) सर्वप्रथम है। इसकी हृदमंगम पारदर्शी नीलाभा में ध्यानयोग का गाम्भीर्य निहित है।

सूर्योदय की भूमि में संस्कृति की स्मृतियाँ

कोरिया के आगे सूर्योदय की भूमि जापान है। इसकी संस्कृति में झांकेंगे तो संस्कृत उसकी भूमिका में मिलेगी। दैनन्दिन जीवन में भी संस्कृत की मधुर स्मृतियाँ बिखरी पड़ी हैं। घरों में शिचि-फुकुजिन् अर्थात् सात मांगलिक देवताओं के चित्र अथवा मूर्त्तियाँ हैं। इनमें दण्ड धारण किए हुए दाइकोकु अर्थात् महाकाल हैं, बिशातीन् (वैश्रवण) कुबेर है, वीणा लिए हुए बेन्तेन् अर्थात् सरस्वती देवी हैं, और कांगितेन्-शोतेन् अर्थात् गणेश हैं। ज्वालाओं में परिवृत, दुष्टदमन के लिए दाएँ में खड्ग और बाएँ में पाश लिए फ़ुदो अर्थात् 'अचल' हैं। बच्चों की रक्षा-देवी किशिमोजिन् अथवा हारीती हैं महालक्ष्मी जी भी जापान में किचिजोतेन् (महाश्री) के नाम से पूजी जाती हैं। तोक्यो में महाकाल का मिमेगुरी मन्दिर, कुबेर का तामोन्जि मन्दिर और सरस्वती का चोमेइजि मन्दिर है।

संसार की प्राचीनतम वीणा

नव वर्ष के प्रथम दिन जापानी अपने मन्दिरों में सुख-समृद्धि के लिए उपासना करते हैं। मुण्डन-संस्कार केवल भिक्षुओ का होता है। दानजिकि इक्कीस दिन का उपवास है, जिसमें केवल जल ही पीते हैं और इस अवधि में मन्दिर-वास करते हैं। मार्च और सितम्बर में हाकामारि (श्राद्ध) करते हैं और पारिवारिक समाधियों पर जा कर जलदान कर के पितरों का तर्पण करते हैं। दोनों दिन पूर्ण शाकाहार किया जाता है जिसमें अण्डे और दूध भी वर्जित रहते हैं। जापान् में सन् ७५७ में स्थापित शोसोइन् मन्दिर में आठवीं शताब्दी की बीवा (वीणा) सुरक्षित है। यह संसार की प्राचीनतमन वीणा है। आज तक राष्ट्रीय जापानी संगीत में वीणा-वादन है। प्रज्ञाचक्षु जापान में वीणावादक होते थे। तोक्यो के समीप गोत्यकु राकान् मन्दिर है जिन में ५०० भारतीय आचार्यों की ५००

मूर्तियाँ है। तोक्यो में एम्मा (यम) के देवालय हैं जहाँ द्वितीय महायुद्ध से पूर्व शिशिक्षु १६ जुलाई को पूजार्थ जाया करते थे।

राजनीतिज्ञ निर्वाचन में विजयी होने पर, मनौती के अनुसार सारी जनता के सामने दारुमासान् की दूसरी आँख का आलेखन करते हैं। आप पूछेंगे कि इसका क्या अर्थ है। भारत की भाँति जापान में भी विशिष्ट कार्य करने से पहले मनौती करते हैं। दारुमासान् को अपने कक्ष में रख लेते हैं। इसकी आँखें ढकी रहती हैं अथवा होती ही नहीं। जब उनके सम्मुख की गई मनोकामना पूरी हो जाती है, तब ढकी आँखें खोल देते हैं, परन्तु सुसंस्कृत व्यक्ति मनौती करते समय एक आँख आलेखन करते हैं और दूसरी कामना पूर्ण होने पर। दारुमासान् आचार्य बोधिधर्म हैं जो भारत से गए थे और अपनी योग-सिद्धि के विलक्षण प्रताप के कारण आज भी जापानी मानस में जीवित हैं।

संस्कृत की प्रेरणा से जापानी लिपि

जापान की वर्णमाला हीरागाना कहलाती है। इसके आविष्कर्ता आचार्य कोबो दाइशी थे, जिनका काल सन् ७७४-८३५ है। कश्मीरवासी आचार्य प्राज्ञ से उन्होंने नागरी लिपि सीखी। यह लिपि सिद्धम् के नाम से जापान में मन्त्र लिखने के लिए आज तक प्रचलित है। आचार्य कोबो दाइशी ने कोयासान् के शान्त पर्वतांचल में अपना आश्रम बनाया और सिद्धम् के आधार पर जापानी वर्णमाला की रचना की। उसे 'गोजुओन्' अर्थात् 'ध्वनिपंचाशिका' कहते हैं। इसका आरम्भ इस प्रकार है- अ इ उ ए ओ। का कि कु के को। कोबो दाइशी के काल तक केवल सामन्त परिवार ही शिक्षा पाते थे और भयंकर चीनी लीपी मे ही लिखते थे। कोबो दाइशी ने सामान्य जनता के बच्चों तक शिक्षा पहुँचाने के लिए हीरागाना वर्णमाला की रचना की। इस प्रकार कोबो दाइशी ने संस्कृत की प्ररेणा से शिक्षा का सार्वजनीकरण किया।

प्राचीनतम अक्षयदीप

आज कोयासान् में १०० मन्दिर हैं, जिनकी प्राणप्रतिष्ठा संस्कृत मन्त्रों से हुई है। यह वह नगरी है, जहाँ प्राचीनतम अक्षयदीप जलता है। सन् १०२३ में सम्राट् शिराकावा ने इसे प्रज्वलित किया था और तब से आज तक कभी भी नहीं बुझा। इसके साथ ही एक और दीपक है जो अकिंचन बुढ़िया का है जिस उसने अपने बेच कर जलाया (सामन्तों की प्रेयसियाँ तब की कृत्रिम केश धारण करती थीं)। राजा और रक के ज्योतिर्मय दीपक काल को चुनौती दे रहे हैं। कोयासान् जापान के मन्त्रयान शिंगोन् का केन्द्र है। शिंगोन् में उपासना-मन्त्र संस्कृत हैं। इस

सम्प्रदाय के १२०० मन्दिरों की दैनंदिन पूजा संस्कृत में सम्पन्न होती है। आप जापान में कुछ मन्दिरों में नाना प्रकार के 'गोमा' अथवा होम की गरिमा में भी विलीन हो सकते हैं। होम के कुछ मन्त्र हैं "ऊँ पद्मोद्भवाय स्वाहा। ऊँ वज्रोद्भवाय स्वाहा। ऊँ वज्राग्निप्रदीप्ताय स्वाहा। खं आविर हूं खं श्री वं हूं त्राः हीः अः भ्रूं। ......ज्वल प्रवर्तय हूँ।" ये सब सिद्धम् लिपि में हैं जो तूलिका की व्यंजनात्मक वक्रिमाओं और वर्चस्विनी रेखाओं में अथवा काष्ठलेखनी की सुदृढ़ ओजपूर्ण खिंचानों में सुलेखक आचार्य का साधना-जगत् प्रतिबिम्बित करते हैं। कई वर्ष पूर्व जापान के दिल्ली-स्थित राजदूत को जब मैंने सिद्धम् में लिखे मंत्र दिखाए, तब वे बोले-''मैं ये पढ़ नहीं सकता, न ही समझ सकता हूँ, परन्तु उनके सुलेख को देख कर अनुभव कर रहा हूँ कि ये अक्षर अलौकिक तेज से प्रदीप्त हैं।''

जापान की पुष्पसाधना

राजदूत के कक्ष में अनुपम शैली के पुष्पविन्यास थे। जापान के शिष्टाचार के अनुसार जब मैंने उनके इकेबाना की विशेषताएँ बतानी आरम्भ कीं, कुछ विस्मित से कहने लगे-''आके देश से ही हम ने यह पुष्पशैली पाई थी। हमारी संस्कृति भारत की स्मृतियों से सम्पन्न है।'' भारतीय आचार्य सातवीं शताब्दी में जब जापान गए, तब उन्होंने विश्व-करुणा से प्रेरित हो झंझा से गिरे अथवा धूप से झुलसे पौधों को मन्दिर में प्रश्रय दिया और उन्हें बड़े प्यार से पाला-पोसा। जापान के समाज में यह नन्हीं-सी करुणा जादू बन गई। मन्दिरों में विशालकाय कांस्यपात्रों में और बालूभरी लकड़ी की मंजूषाओं में सूक्ष्म उपवनिकाएँ बनीं, और ये देव-प्रतिमा को पंचोपचार के रूप में समर्पित थीं। धीरे-धीरे पौधों के वामनीकरण (मिनीएचराइजेशन) पद्धति निकली और कम से कम शाखाओं के विन्यास द्वारा अल्पमत कला का प्रारम्भ हुआ। ध्यान-मन्दिरों में इसके साथ-साथ धूप के कलामय उपचार और उद्यान-कला का उद्भव हुआ। यह पुष्प-साधना मन्दिर से लोक जीवन में पहूँची। उदाहरणार्थ, विवाहकालीन पुष्प-सज्जा में दो बाँस के फूलदानों को मिजुहिकि (कलेवा) से बाँधा जाता है जो शाश्वत संयोग का प्रतीक है। बड़े फूलदान में देवदारू की ग्रन्थिल शाखाएँ पुरुषत्व जो जतलाती हैं, और छोटे फूलदान में कोमल श्वेत फूल सौम्य नारीत्व के प्रतीक हैं। जो सुकान्त भावनाएं और सुमंगलता फूलों के प्रति पुष्पविन्यास कला में है, वे नवदम्पति के जीवन को चिरमंगल में बाँधें। जब तक फूल जीवित रहते हैं इन्हें सींचने के समय यह भावना रहनी चाहिए कि फूल का जीवन आप के प्रेम पर निर्भर है। जब फूल मुरझा जाते हैं तब उन्हें मन्दिर में ले जाकर, भावनापूर्वक जला देते हैं। लीलामय जगत् सत्य में प्रज्ज्वलित हो उठता है।

राग और सौन्दर्य के कवि : कालिदास

अभिराज राजेन्द्रमिश्र

सौन्दर्यरागयोराधाराधेयसम्बन्धोऽस्ति। सौन्दर्यं सरोवरश्चेत् रागस्तत्र कमलायते। एतादृशरागसौन्दर्ययोरेव कविः कालिदासः। कालिदासस्यापि सौन्दर्यवर्णनं द्वेधा-लोकधर्मि नाट्यधर्मीति। उभयविधं सौन्दर्यं रागं च कालिदासकृतिभ्यः उदाहरणानि प्रस्तुत्य सविस्तरं निरूपयति प्रबन्धा।

सौन्दर्य तथा राग (प्रेम) में आधाराधेय-सम्बन्ध है। यदि सौन्दर्य एक सरोवर है तो राग, उसमें खिला हुआ कमल। यदि सौन्दर्य निरभ्रशारदीय आकाश है तो राग, उसमें द्युतिमान् पार्वण चन्द्र। यदि सौन्दर्य बीज है तो राग उस बीज का अंकुर है।

ऐसे ही राग एवं सौन्दर्य के कवि हैं कालिदास। अन्यान्य पूर्ववर्ती कवियों, विशेषतः वाल्मीकि एवं व्यास के ही समान, कालिदास का भी सौन्दर्यवर्णन दो प्रकार का है– लोकधर्मी तथा नाट्यधर्मी। नाट्यशास्त्रकार भरत ने लोकधर्मी एवं नाट्यधर्मी को प्रभूत-विस्तार के साथ समझाया है।[१] संक्षेप में, लोकप्रकृति-लोकसंवेदना एवं लोकनिसर्ग को अपना मानक बनाने वाले (काव्य अथवा नाट्यगत) वर्णन **लोकधर्मी** कहलाते हैं जबकि नाट्यरूढ़ियों एवं कविसमयों (Poetic Conventions) का पालन करनेवाले असहज वर्णन **नाट्यधर्मी** होते हैं। लोकधर्मी सौन्दर्य-वर्णन का निदर्शन है–

सरसिजमनुविद्धं शैवलेनापि रम्यं
मलिनमपि हिमांशोर्लक्ष्म लक्ष्मीं तनोति।
इयमधिकमनोज्ञा वल्कलेनापि तन्वी
किमिव हि मधुराणां मण्डनं नाकृतीनाम्॥

शाकुन्तल के इस सौन्दर्यवर्णनात्मक पद्य में, वल्कल वस्त्रों में भी सजी-सँवरी ऋषिकन्या शकुन्तला का हृदयोन्माथी रूप समझाने के लिये कवि ने जो भी दृष्टान्त उपन्यस्त किये हैं, वे सबके सब चिर-परिचित, नित्यदृष्ट तथा लोकोपलब्ध हैं। उनसे शकुन्तला के सौन्दर्य की विलक्षण संगति भी बैठती है। शैवाल से अनुविद्ध कमलपुष्प, कालिमा-मण्डित पूर्णचन्द्र और ठीक उन्हीं के समान दुकूल की बजाय, वृक्षों की त्वचा से निर्मित (मोटे-खुरदुरे) वस्त्रों में लिपटी कण्वतनया शकुन्तला! यह वर्णन लोकधर्मी इसलिये भी है कि इसमें नैसर्गिकता की प्रतिष्ठा है। नैसर्गिकता का अर्थ ही है किसी भी वस्तु का अपने वास्तविक (मूल) रूप में प्रकाशन। प्रकृति के सारे के सारे उपादान अयत्नसिद्ध सौन्दर्य से युक्त होते हैं। गगनचुम्बी शिखरों वाली पर्वतमालायें, हजारों रंग के पुष्प, निर्झरों का मनोरम संगीत, तितलियों की अकल्पनीय अद्‌भुत चित्ररचना, शुक-पिक-चातक-मयूरादि के मादक कण्ठस्वर, उदीयमान बालरवि की अरुणिमा, सन्ध्याकालीन घनघटाओं के वर्णपट, प्रावृट् पयोदों की धमाचौकड़ी और नैश-नभ की नक्षत्र-सुषमा! कहाँ तक गिनाया जाय? चतुर से चतुर समर्थ चित्रकार भी प्रकृति का अनुकरण नहीं कर सकता। निमित्त एवं उपादान दोनों ही दृष्टियों से, मनुष्य प्रकृति के समक्ष अकिञ्चन, असमर्थ एवं कृपण ही प्रतीत होता है।। तभी तो उसे मानवीय-सौन्दर्य के सारे प्रतिमान, प्रकृति से ही उधार माँगने पड़ते हैं— सिंह जैसा गर्जन, चन्द्र जैसा मुख, पुष्प जैसी कोमलता, कोकिल जैसा कण्ठ, पपीहे जैसी हूक, मोर जैसी पिहक, विद्युत् जैसा उन्मेष, सागर जैसी गहराई, पर्वत जैसी ऊँचाई, आकाश जैसा विस्तार, वसन्त जैसी समृद्धि, पतझर जैसा दारिद्र्य, हिरनी जैसी चाल आदि आदि।

वस्तुतः प्रकृति एवं मनुष्य (जड़ एवं चेतन) संसृतियात्रा के नियत सहयात्री हैं। सांख्दर्शन ने तो, अन्धपङ्गुन्यायेन, दोनों के सहभाव से ही सृष्टि का विकास निरूपित किया है। त्रिगुणात्मिका प्रकृति सक्रिय तो है परन्तु चैतन्य-विहीन (जड़) है। जबकि पुरुष चेतन तो है परन्तु निष्क्रिय (निस्संग, निर्विकार) है। फलतः चेतनपुरुष के सृष्टिक्षम प्रकृति से एकाकार होते ही सर्जना प्रारंभ हो जाती है।

प्रकृति का परिवेश ही लोक कहा जाता है और प्रकृति का धर्म (स्वभाव, प्रवृत्ति) ही काव्य-नाट्य में लोकधर्मी कहा जाता है।

नाट्यधर्मी का अर्थ है वह धर्म जो (लोक में नहीं) मात्र नाट्य (अथवा काव्य) में दृष्टिगोचर हो, जैसे सौभाग्यवती रमणी के आलिङ्गन मात्र से आम में बौर आ जाना, नृत्य से कर्णिकार का पुष्पित हो जाना, प्रेम का रंग लाल, पाप

का रंग काला, तथा पुण्य (हास्य) का रंग श्वेत होना। इसी प्रकार, संदर्भ-विशेष के वर्णनार्थ पहले ही जो मानक निश्चित हैं उनका अनुकरण भी नाट्यधर्मी है। स्वर्ग से पृथ्वी पर उतरने का अनुभव, मनुष्य के लिये तो असंभव ही है। परन्तु अतीन्द्रियज्ञान-सम्पन्न योगसिद्ध ऋषियों के लिये नहीं। आचार्य भरत ने वह अनुभव भी नाट्यशास्त्र में लिपिबद्ध किया है। अब, यदि कोई कवि उसी मानक को प्रमाण मान कर, अपने काव्य या नाट्य में कोई दृश्य प्रस्तुत करता है तो उसे नाट्यधर्मी कहा जायेगा।

शाकुन्तल नाटक के प्रथम अंक में आया भ्रमरबाधानिवारण सन्दर्भ नाट्यधर्मी सौन्दर्यवर्णन का सटीक उदाहरण है-

यतो यतः षट्चरणोऽभिवर्तते ततस्ततः प्रेरितवामलोचना।
विवर्तितभ्रूरियमद्य शिक्षते भयादकामापि हि दृष्टिविभ्रमम्॥

-शाकु ०१.२०

मैंने अपने एक पृथक् आलेख में इस प्रकरण की अत्यन्त विस्तृत एवं सोदाहरण समीक्षा की है कि जहाँ भास नाट्यशास्त्र की देशनाओं की सर्वात्मना उपेक्षा करते हैं वहीं कालिदास उनका प्रतिपद अनुवर्तन! यह तथ्य भी सबल प्रमाण है भास के भरत का पूर्ववर्ती होने तथा कालिदास के परवर्ती होने का।[२]

वस्तुतः लोकधर्मी वर्णनों से ही कविता जीवन्त एवं विश्वसनीय बन पाती है। नाट्यधर्मी वर्णन जहाँ कविकल्पनाजन्य होते हैं, मात्र विद्वानों का बौद्धिक अनुरञ्जन करने में समर्थ होते हैं वहीं लोकधर्मी वर्णन समाज के गर्भ से जनमते हैं। उनका सीधा सम्पर्क भी समाज से ही होता है। पुत्रजन्म, उपनयन, विवाहादि संस्कार, पर्व-महोत्सव, विजयाभियान, स्वयंवर, इन्द्रजालादि क्रीडाएँ, पुत्री की विदाई, वन्य गज, सिंह एवं वानर आदि का आतंक- ये सारी लोकधर्मी घटनाएँ समाज में ही घटती हैं। फलतः विभावादि के रूप में जब कवि इन्हें अपने कथानक में उपन्यस्त करता है तो ये पूर्वपरिचयवश पाठकों को बलात् आकृष्ट करती है तथा अपनी रसवत्ता से उन्हें भिंगो देती है।

कालिदास इसी लोकधर्मी कविता के अप्रतिम प्रतिनिधि हैं। वर्णन चाहे मानवी नारी का हो चाहे देवी (उमा)अप्सरा (उर्वशी) यक्षिणी अथवा तापसी का, कालिदास उसका सौन्दर्य लौकिक धरातल पर ही करते हैं। मेघदूत की नायिका यक्षिणी है, मानव-समाज से परे है वह। उसका निवास भी अलका में है जो हिमालय की गोद में है। फिर भी यक्षिणी का सौन्दर्य कुछ वैसा ही है जैसा कि अरण्यवासिनी शकुन्तला का।

तन्वी श्यामा शिखरिदशना पक्वबिम्बाधरोष्ठी
मध्ये क्षामा चकितहरिणीप्रेक्षणा निम्ननाभिः।
श्रोणीभारादलसगमना स्तोकनम्रा स्तनाभ्यां
या तत्र स्याद्युवतिविषये सृष्टिराद्येव धातुः॥ -उ.मेघ १८

जो कालिदास यक्षिणी के सौन्दर्य से अभिभूत हो कर यह कहते हैं कि– **सृष्टिराद्येव धातुः**, वही शकुन्तला के विषय में भी ऐसा कुछ ही कहते हैं– **स्त्रीरत्नसृष्टिरपरा प्रतिभाति सा मे धातुर्विभुत्वमनुचिन्त्य वपुश्च तस्याः।** कवि को ऐसा ही विस्मय उर्वशी के भी विषय में है–

वेदाभ्यासजडः कथन्नु विषयव्यावृत्तकौतूहलो
निर्मातुं प्रभवेन्मनोहरमिदं रूपं पुराणो मुनिः॥ -विक्रमो १.१०

परन्तु सौन्दर्य के प्रतिमान देवी, यक्षिणी, अप्सरस तथा मानवी में एक जैसे ही हैं और वे प्रतिमान नाट्यधर्मी नहीं, विशुद्ध रूप से लोकधर्मी ही हैं। यक्षिणी में श्रोणीभार है तो शकुन्तला में 'जघनगौरव' है और 'नितम्बगुरुता' है। यक्षिणी चकितहरिणीप्रेक्षणा है तो शकुन्तला भी–

अत्यन्तमेव सदृशेक्षणवल्लभाभि-
राहोनिवत्स्यति समं हरिणाङ्गनाभिः॥

यक्षिणी यदि अलसगमना है तो शकुन्तला भी मन्दगति है (**यातं यच्च नितम्बयोर्गुरुतया मन्दं विलासादिव**) यक्षिणी पक्वबिम्बाधरोष्ठी है तो शकुन्तला के अधर में भी किसलयराग (**अधरः किसलयरागः पल्लवतुल्योऽतिपेलवः पाणिः**) है। वस्तुतः नारीसौन्दर्य का एक स्थिर मानक है कालिदास के मन में, जो कभी बदलता नहीं। नायिकाएँ बदलती हैं, उनकी कोटियाँ बदलती हैं। परन्तु उनकी रूपसम्पत् नहीं बदलती। यही वैशिष्ट्य है कालिदास का!

कालिदास सौन्दर्य के दोनों पक्षों– शारीरिक एवं आत्मिक– को चित्रित करते हैं। गो कि आत्मिक सौन्दर्य के प्रति वह अधिक आश्वस्त दिखते हैं। अपने समस्त कथानकों में उन्होंने विप्रलम्भ की अग्नि में सौन्दर्य-सुवर्ण को तपाकर ही, उसे दाम्पत्य-भूषण बनने दिया है। मांसल-सौन्दर्य का दुर्वार आकर्षण तथा भोग की त्वरा कालिदास को सह्य नहीं। वह उस प्रेम के पक्षधर हैं जो शरीर में नहीं, चेतना में प्रतिष्ठित होता है। ऐसे अनिर्वचनीय प्रेम को कवि **'तथाविधं प्रेम'** कहता है।

वस्तुतः आत्मिक प्रेम की प्रतिष्ठापना में कालिदास भगवान् कृष्णद्वैपायन व्यास से प्रभावित दिखते हैं। **मार्कण्डेयपुराण** के दुर्गासप्तशती अंश में व्यास ने लिखा है–

पत्नीं मनोरमां देहि मनोवृत्तानुसारिणीम्।
तारिणीं दुर्गसंसारसागरस्य कुलोद्भवाम्।।

बड़ा गूढ आशय है इस मंत्र में प्रयुक्त शब्दों का। पत्नी यदि मनोरमा न हुई तो न ही (पति के) मनोवृत्त का अनुसरण करेगी और न ही भयावह संसार रूपी सागर को पार कराने वाली होगी। इसका समानान्तर गूढार्थ यह है कि यदि पत्नी रूपगर्विता हुई तो अनियन्त्रित प्रकृति की होगी और पति को ले डूबेगी। पत्नी के मादक सौन्दर्य ने कैसी-कैसी विपदाएँ पैदा की हैं, इतिहास इसका साक्षी है। आम्रपाली, पद्मिनी, रूपमती, नूरजहाँ इसका उदाहरण हैं।

वस्तुतः मनोरमात्व ही सौन्दर्यरूपी पुष्प की सुगन्ध है। यह मनोरमात्व अंगसौष्ठव से नहीं, प्रत्युत व्यवहार-सौष्ठव से आता है। इसी सौन्दर्य की शिक्षा महर्षि कण्व शकुन्तला को देते हैं–

सुश्रूषस्व गुरुन् कुरु प्रियसखीवृत्तिं सपत्नीजने
भर्तुर्विप्रकृतापि रोषणतया मास्म प्रतीपं गमः।
भूयिष्ठं भव दक्षिणा परिजने भाग्येष्वनुत्सेकिनी
यान्त्येवं गृहिणीपदं युवतयो वामाः कुलस्याधयः।। –शाकु. ४.१८

मनोरमता ही लावण्य है। सौन्दर्य तथा लावण्य (लोक-भाषा में सुघरपन, सुघरई तथा लुनाई) क्रमशः मूर्त एवं अमूर्त होते हैं। एक प्रत्यक्ष दृष्टिगोचर है तो दूसरा अनुभव-संवेद्य! सौन्दर्य अंगसौष्ठव-मात्र है, स्थूल है, दृष्टिबन्धक्षम है, शरीरभोग्य है। परन्तु लावण्य प्रसिद्धावयवव्यतिरिक्त, निखिलशरीरव्यापी, सूक्ष्म, चैतन्यबन्धक्षम एवं मनसा भोग्य होता है। सौन्दर्य तो चढ़ती उम्र के साथ, विविध विवर्त झेलता वार्धक्य आते ही समाप्त हो जाता है, अपना सारा आकर्षण खो देता है। परन्तु आत्मिक (सांस्कारिक) सौन्दर्य का वयोवृद्धि से कुछ लेना-देना नहीं। उसका रस (आकर्षण) तो वार्द्धक्य में भी नहीं छीजता **(जरसा यस्मिन्नहार्यो रसः – भवभूति)**

आत्मिक सौन्दर्य के प्रति विशेष पक्षपात होते हुए भी कालिदास शारीरिक-सौन्दर्य के दुर्वार आकर्षण को स्वीकार करते हैं। परन्तु आधेयरूप सौन्दर्य तथा तज्जनित प्रेम के आधार तो भिन्न होते हैं। तो क्या विविधाश्रय वाले सौन्दर्यों की परिणति एक ही होती है? क्या सामान्य रमणी, पत्नी, पुत्री, भगिनी

तथा जननी, किञ्च एक रूपाजीवा का भी सौन्दर्य तथा प्रेम भिन्न नहीं होता? इस सन्दर्भ का निरूपण महाकवि कालिदास अद्‌भुत क्षमता एवं विवेक के साथ करते हैं। सौन्दर्य के विविध आश्रयों (कन्या, वधू, गणिकादि) का पारस्परिक भेद कालिदास जिस सलीके से करते हैं वह विलक्षण है। वह एक ऐसा परिवृत्यसह शब्द-विशेष प्रयुक्त कर देते हैं जो दूसरे सौन्दर्याश्रय को ग्राह्य ही नहीं होगा। यही है कवि की शब्द-प्रत्यभिज्ञा जिसे ध्वनिकार तथा वक्रोक्तिजीवितकार ने समान रूप से सराहा है।[३]

कन्या का सौन्दर्य तो वर्णित करना ही मर्यादा के विरुद्ध है। जाने कितनी किंवदन्तियाँ इसका पोषक प्रमाण हैं। कुमारसम्भव में **'जगतः पितरौ पार्वतीपरमेश्वरौ'** का सम्भोग शृङ्गार वर्णित करने के कारण कालिदास की तथा मान में रूठी पत्नी (तथा अपनी पुत्री) को मनाने के लिये रचे गये पद्य का चौथा चरण पूर्ण कर, जामाता बाणभट्ट की सहायता करने वाले, पुत्री से अभिशप्त मुरारि की क्या दुर्गति हुई, इसको सभी सहृदय जानते हैं। दोनों को कुष्ठ रोग हुआ। कालिदास को मुक्ति मिली भगवती की आराधना से, **श्यामलादण्डक** लिखकर तथा मुरारि को त्राण मिला सूर्य की कृपा से, **सूर्यशतक** लिखकर।

परन्तु ये सारे भय असमर्थ कवियों को हो सकते हैं। समर्थ कवि तो व्यञ्जना का आश्रय लेकर, बिना कहे ही सब कुछ कह देता है। जब प्रतीयमानार्थ-पारंगत है कवि तो वाच्यार्थ की, शब्दशः अभिप्राय प्रकट करने की आवश्यकता ही क्या है? इसी सामर्थ्य एवं प्रतिभासन्निवेश के साथ कालिदास 'कन्या' का भी सौन्दर्य वर्णित करते हैं। पूरे पद्य में न कन्या के शरीर-सौष्ठव की चर्चा है न हाव-भाव की। फिर भी कन्या का अप्रतिम रूप बता दिया गया है मात्र एक शब्द-विशेष से।

मन्दाकिन्याः सलिलशिशिरैः सेव्यमाना मरुद्भि-
र्मन्दाराणामनुतटरुहां छायया वारितोष्णाः।
अन्वेष्टव्यैः कनकसिकतामुष्टिनिक्षेपगूढैः
सङ्क्रीडन्ते मणिभिरमरप्रार्थिता यत्र कन्याः॥ –उत्तरमेघ-४

इस पद्य में अप्रतिम कन्यासौन्दर्य-सूचक शब्द है– अमरप्रार्थिताः। देवताओं द्वारा भी चाही गई। अर्थित (माँगी गई) ही नहीं, बल्कि प्रार्थित! प्रकृष्टं यथा स्यात्तथा अर्थिताः। आखिर देवगण यक्षकन्याओं के प्रार्थी क्यों हैं? उत्तर है– जीवनसंगिनी बनाने के लिये, परिणयार्थ! अब इसके बाद भी क्या यह बताना (शब्दशः) शेष है कि यक्षकन्याएँ अतिशय रूपवती थीं? देवों की सौन्दर्यचेतना

(Aesthetic Sense) तो निश्चय ही समूची सृष्टि में उत्कृष्टतम है। यदि ऐसे देव भी यक्षकन्याओं के प्रार्थी हैं तो निस्सन्देह उनका सौन्दर्य विलक्षणकोटिक होगा।

यह कविप्रतिभा का ही चमत्कार है कि कन्या-सौन्दर्य वर्णित भी हो गया और मर्यादा भी नहीं टूटी।

परन्तु वही कालिदास जब वधू-सामान्य का सौन्दर्य वर्णित करते हैं तब सौन्दर्याभिव्यक्ति में कत्तई संकोच नहीं करते। क्योंकि यहाँ मर्यादा टूटने का कोई प्रश्न ही नहीं। वधू तो होती ही है रूपपुत्तलिका। वह बेटी अथवा जन्मदात्री नहीं। वह वधू मात्र है। कोई विशिष्ट वधू भी नहीं, प्रत्युत सामान्य वधू। फलतः उसका सौन्दर्य तो ख्यापनार्ह है ही।

हस्ते लीलाकमलमलके बालकुन्दानुविद्धं
नीता लोध्रप्रसवरजसा पाण्डुतामानने श्रीः।
चूडापाशे नवकुरबकं चारु कर्णे शिरीषं
सीमन्ते च त्वदुपगमजं यत्र नीपं वधूनाम्।। -उत्तरमेघ-२

वेशाङ्गना के सौन्दर्यवर्णन में कालिदास उन तथ्यों का वर्णन करते हैं जो उनके स्वरूप-लक्षण के अंग हैं। उदाहरणार्थ जिस किसी भी नागरजन के साथ स्वैर विहार, मदिरापन, रतिसुख आदि। वस्तुतः ये उत्तम स्त्रियाँ आधुनिक बारबालाओं (Call Girls) जैसी हैं–

यस्यां यक्षाः सितमणिमयान्येत्य हर्म्यस्थलानि
ज्योतिश्छायाकुसुमरचितान्युत्तमस्त्रीसहायाः।
आसेवन्ते मधु रतिफलं कल्पवृक्षप्रसूतं
त्वद्गम्भीरध्वनिषु शनकैः पुष्करेष्वाहतेषु।। -उत्तरमेघ-३

अभिसारिकाएँ कुलवधू एवं वेशाङ्गना के मध्य में आती हैं। इन्हें हम प्रतीक्षारत सहधर्मिणी (Life Partner in Waiting) की संज्ञा दे सकते हैं। किसी सामाजिक विघ्न-बाधा के कारण जब प्रणयि-युगल विवाहसूत्र में नहीं बँध पाते थे, तब लोगों की आँखें बचाकर वे कहीं एकान्त में मिलते थे। यह पहल प्रायः रमणी की ओर से ही होती थी। उसे अभिसारिका कहा जाता था। शुक्लपक्ष की रातों में, धवलचन्द्रिका के साथ शरीर-शुक्लता के कारण एकाकार, रमण करने वाली प्रेमिकायें शुक्लाभिसारिका कही जाती थीं। इसी प्रकार कृष्णपक्ष की रातों में काले कञ्चुक में शरीर की शुक्लता को छिपाकर, प्रिय से मिलने वाली रमणियाँ कृष्णाभिसारिका कही जाती थीं।

प्राचीन पौराणिक एवं साहित्यिक सन्दर्भों से प्राप्त होत है कि अभिसारिकाओं के प्रति समाज सदय, सहिष्णु एवं आस्थालु होता था। अभिसारिकाएँ वेश्याओं की तरह उपेक्षणीय एवं निन्द्य नहीं थीं क्योंकि उनका प्रणय-सम्बन्ध किसी एक ही व्यक्ति के साथ होता था। अतः अभिसारव्रत पतिव्रत के ही समान आदरणीय था।

राजराज कुबेर के पुत्र नलकूबर के साथ देवांगना रम्भा का अभिसार रामायण में वर्णित है। **मृच्छकटिक** प्रकरण में गणिका वसन्तसेना भयावह वर्षा में ही अभिसार करती है नायक चारुदत्त के साथ। वह चारुदत्त की 'गुणनिर्जित दासी' है।

कवियों तथा चित्रकारों ने अभिसार का वर्णन अत्यन्त अतिशयोक्तिपूर्ण शैली में किया है। राजपूत एवं पहाड़ी शैली के चित्रों में तो अभिसारिका को विषधर नागों की बीच चलती दिखाया गया है। अभिसारिका कितनी साहसी, दृढ़निश्चयी, निर्भय एवं उत्कट प्रेमाभिलाषिणी होती थी, उसका प्रमाण हमें वसन्तसेना के एक ही कथन से प्राप्त हो जाता है–

गर्ज वा वर्ष वा शक्र! मुञ्च वा शतशोऽशनिम्।
न शक्या हि स्त्रियो रोद्धुं प्रस्थिता दयितं प्रति॥

ऐसी ही किसी अभिसारिका का सौन्दर्य एवं राग कालिदास प्रस्तुत करते हैं पूर्वमेघ में। लड़खड़ाती चाल के कारण उसके केशकुन्तलों में गुँथे मन्दारपुष्प, कपोल की पत्ररचनायें तथा कानों के सुवर्णकमल नीचे गिर पड़े हैं। फलतः सवेरा होते ही इन अभिसारिकाओं का रात्रिकालीन मार्ग पहचान में आ जाता है–

गत्युत्कम्पादलकपतितैर्यत्र मन्दारपुष्पैः
पत्रच्छेदैः कनककमलैः कर्णविभ्रंशिभिश्च।
मुक्ताजालैः स्तनपरिसरच्छिन्नसूत्रैश्च हारै-
नैंशो मार्गः सवितुरुदये सूच्यते कामिनीनाम्॥ -उत्तर. ९

सौन्दर्य एवं राग का कोई ऐसा विवर्त नहीं जो कालिदास की पकड़ से छूटा हो। कटाक्ष (भ्रूभङ्ग) मात्र से प्रिय को देखना[४] पीछे मुड़कर प्रिय को देखना[५], प्रिय के सम्मुखीन होने पर दृष्टि झुका लेना,[६] दृष्टि का परिस्फुरित होना,[७] अश्रुबोझिल होना,[८] चिन्ता से पथरा जाना,[९] दृष्टि का साभिलाष होकर कहीं पर केन्द्रित हो जाना[१०]– ऐसे सैकड़ों नेत्रसौन्दर्य कालिदास यथावसर वर्णित करते हैं।

वासकक्ष में विद्यमान भोगरत दम्पती का चित्रण भी, नारी के पूर्वोक्त समस्त रूपों से भिन्न है। अर्धाङ्गिनी जीवनसर्वस्व है। कालिदास उसे **जीवितं मे**

द्वितीयम् (मेघदूत) गृहिणी-सचिव-सखी तथा शिष्या (अजविलाप : **रघुवंशम्**) मानते हैं। देवाधिदेव शिव भी स्वयं को उमा की तपस्या से क्रीत दास-मात्र मानते हैं-

अद्यप्रभृत्यवनताङ्गि तवास्मि दासः
क्रीतस्तपोभिरिति वादिनि चन्द्रमौलौ।

धर्म, अर्थ, काम एवं मोक्ष- चारों ही पुरुषार्थों की सिद्धि में शक्ति अथवा सामर्थ्य चाहिये। वह शक्ति हां नारी है। तंत्र में नारी इकार है। शिव में विद्यमान इकार तत्त्व भी शक्ति (उमा) है। उस उमा से सम्पृक्त शिव ही सर्व-समर्थ शिव हैं, अन्यथा (इकार-विरहित शिव) शव-मात्र। पति एवं पत्नी ही आधिदैविक स्तर पर विष्णु एवं लक्ष्मी हैं तथा आध्यात्मिक स्तर पर शक्ति एवं शक्तिमान्। इसीलिये यज्ञस्वरूप विष्णु की समर्चना अकेले पुरुष द्वारा की जानी वैध नहीं। **शतपथब्राह्मण** कहता है- **अयज्ञो वा एषः योऽपत्नीकः** अर्थात् जो पत्नीहीन है वह यज्ञ करने का अधिकारी नहीं। भगवान् राम को भी सुवर्णमयी सीता के ही साथ यज्ञ करना पड़ा। पितरों के ऋण से, सन्तत्युत्पादन द्वारा ही मुक्त हुआ जा सकता है और सन्तति-प्रसवित्री पत्नी ही होती है।

कालिदास ने दिलीप-सुदक्षिणा, रघु-देवी अज-इन्दुमती, कौसल्या-दशरथ, राम-सीता एवं कुश-कुमुद्वती के माध्यम से मानवीय दाम्पत्य का अत्यन्त महिमामय चित्रण किया है। सद्गृहस्थ के रूप में समस्त सूर्यवंशी नृपति आजन्म-शुद्ध, आफलोदय कर्मरत, आसमुद्र शासन करने वाले, स्वर्गद्वार तक रथपथ बनाने वाले, दानार्थ अर्थसंग्रह करने वाले, सन्तत्यर्थ गृहमेधी (गृहस्थ) बनने वाले थे।[११] ऐसे गृहमेधियों का दाम्पत्य एवं कामोपभोग कितना सुखद-मादक एवं सन्तर्पक था, इसे कालिदास एक पद्य में स्पष्ट करते हैं-

यत्र स्त्रीणां प्रियतमभुजालिङ्गनोच्छ्वासिताना-
मङ्गग्लानिं सुरतजनितां तन्तुजालावलम्बाः।
त्वत्संरोधापगमविशदैश्चन्द्रपादैर्निशीथे
व्यालुम्पन्ति स्फुटजललवस्यन्दिनश्चन्द्रकान्ताः॥ -उत्तरमेघ-७

राग और सौन्दर्य, जीवन की उच्चावच परिस्थितियों के साथ बदलता रहता है। ये परिस्थितियाँ मुख्यतः तो दो ही हैं- संयोग एवं विप्रलम्भ। परन्तु इन दोनों की भी अनेक अवान्तर भावभूमियाँ हैं जिन्हें हम उत्कण्ठा, स्मृति, उद्वेग, स्वप्न, पश्चात्ताप, अनुदर्शन, उन्माद, चित्रांकन आदि में विभक्त कर सकते हैं। महाकवि कालिदास यथावसर, यथासन्दर्भ इन सारी भावभूमियों को, पात्रों के

माध्यम से पल्लवित करते हैं। शकुन्तला की ही दो परस्पर विरोधी परिस्थितियाँ हैं। पहली स्थिति है अननुभूतकामसुखा ऋषिकन्या की। इस रूप में शकुन्तला वयः सन्धि पर आरूढ़, शुद्धान्तदुर्लभ[१२] रूप-सम्पद से संवलित एक अव्याजमनोहर[१३] ऋषिकन्या है जो दुष्यन्त को 'पुण्यों के अखण्ड फल' सी प्रतीत होती है।[१४]

दूसरी स्थिति ठीक इसके विपरीत है-

वसने परिधूसरे वसाना नियमक्षाममुखी धृतैकवेणिः।
अतिनिष्करुणस्य शुद्धशीला मम दीर्घं विरहव्रतं बिभर्ति।। -अभि. ७.२१

यह वियोग की स्थिति है। लोभनीय यौवन, जो अंग-प्रत्यंग में सन्नद्ध था, जो सँभाले नहीं सँभलता था,[१५] अब नियमक्षाममुखता में रूपान्तरित हो उठा है, शकुन्तला अब **'बल्कलेनापि अधिकमनोज्ञा'** नहीं रह गई है। वह परिधूसर (मलिन) वस्त्रों में लिपटी निष्करुण पति के विरहव्रत का निर्वाह कर रही है। राग और सौन्दर्य की यह भी एक विशिष्ट स्थिति है।

और अन्ततः संयोग की स्थिति पुनः लौटती है 'मिलन' बनकर। जैसे राहुमुक्त कौमुदी पुनः स्फीत एवं विशद हो उठती है उसी प्रकार वियोग के नष्ट होते ही राग एवं सौन्दर्य-दोनों ही पुनरुद्दीप्त हो उठते हैं।

विरहोत्तर संयोग की तासीर ही कुछ और होती है। वस्तुतः पुनर्मिलनजन्य जागतिक सुखानन्द अनिर्वचनीय होता है जिसमें दम्पती सम्पूर्ण विरहावधि की भोगतृषा एक ही साथ शान्त कर लेना चाहते हैं। आँगन में आकाश तथा नेत्रों से ढुलके अश्रुकण में ही सागर समा जाता हैं। पुनर्मिलन में नायक-नायिका का मौन ही उनकी भाषा होती है तथा वाणी की भूमिका मन निभाने लगता है। नेदिष्ठ पुनर्मिलन का कल्पित सुख सुनें, विरही यक्ष के ही मुख से-

शापान्तो मे भुजगशयनादुत्थिते शार्ङ्गपाणौ
शेषान्मासान् गमय चतुरो लोचने मीलयित्वा।
पश्चादावां विरहगणितं तं तमात्माभिलाषं
निर्वेक्ष्यावः परिणतशरच्चन्द्रिकासु क्षपासु।। -उत्तरमेघ-४७

दुष्यन्त की प्रसन्नता राहुमुक्त चन्द्र की प्रसन्नता है। शकुन्तला के प्रति दुष्यन्त से जो भी अनय, अत्याचार हुआ- वस्तुतः वह सब दुर्वासा-शाप के कारण।[१६] दुर्वासा का शाप ही राहु की भाँति दुष्यन्त के निर्मल-सदय व्यक्तित्व पर प्रभावी हो गया। जिस तमस्काण्ड में शकुन्तला डूबी, वह उपरागकर्तृक ही था न कि दुष्यन्तचन्द्रकर्तृक। इस तथ्य को जान लेने के बाद शकुन्तला का सन्दिग्ध

मन भी पति के प्रति आश्वस्त हो जाता है। पति-पत्नी, दोनों ही एक-दूसरे का आँसू पोंछने में प्रवृत्त हो उठते हैं-

स्मृतिभिन्नमोहतमसो दिष्ट्या प्रमुखे स्थितासि मे सुमुखि।
उपरागान्ते शशिनः समुपागता रोहिणी योगम्॥

-अभिज्ञान. ७.२२

पुरूरवा-उर्वशी का पुनर्मिलन भी ऐसी ही पुलकन दोनों के मन में पैदा करता है।[१७] पुरूरवा को खोई हुई उर्वशी वैसे ही प्राप्त होती है जैसे प्राणहीन को चेतना।

जैसा मैंने प्रारंभ में ही कहा, कालिदास अग्निदग्ध-काञ्चनाभ प्रेम के ही पक्षधर हैं, क्षणिक भोगसुख में पर्ववसित होने वाले इन्द्रियोन्माथी प्रेम के नहीं। ऐसा प्रेम तो रूपमोह-मात्र है। पारमार्थिक प्रेम तो परमोदात्त, अनुभवसंवेद्य, सात्त्विक एवं अनिर्वचनीय ही होता है। ऐसे ही प्रेम तथा प्रेमविग्रह के प्रतीक हैं शिव, जिन्हें रूपगर्विता पार्वती मात्र अपने वपुस्सौन्दर्य से पाना चाहती थीं। परन्तु अपने समक्ष ही प्रेममूल कन्दर्प को भस्मसात् हुआ देख, पार्वती संकल्पबद्ध हो उठती हैं योगी शिव को योग द्वारा ही प्राप्त करने के लिये।

तथा समक्षं दहता मनोभवं पिनाकिना भग्नमनोरथा सती।
निनिन्द रूपं हृदयेन पार्वती प्रियेषु सौभाग्यफला हि चारुता॥
इयेष सा कर्तुमबन्ध्यरूपतां समाधिमास्थाय तपोभिरात्मनः।
अवाप्यते तत्कथमन्यथा द्वयं तथाविधं प्रेम पतिश्च तादृशः॥

-कुमार. ५.१.२

तप के द्वारा शिवानुराग प्राप्त करने के लिये पार्वती ने अपनी दो (तपोबाधक) वस्तुएँ गिरवी रख दीं- विलासचेष्टित तथा चंचल चितवन। धरोहर किनके पास रखा? जो उनकी रक्षा कर सकें, उसे व्यय न कर दें, उसे समय पर लौटा दें।

पुनर्ग्रहीतुं नियमस्थया तया द्वयेऽपि निक्षेप इवार्पितं द्वयम्।
लतासु तन्वीसु विलासचेष्टितं विलोलदृष्टं हरिणाङ्गनासु च॥

-कुमार. ५.१३

अद्भुत तप है हिमाचलनन्दिनी का। पुष्पशय्या पर भी करवट बदलते समय नीचे गिरे अपने ही केशपुष्प जिसे गड़ते थे वही पार्वती बाँह का तकिया बना, शय्याहीन चबूतरे पर सोने लगीं।[१८] शुष्क पर्णों का भक्षण भी त्याग कर जब

वह शिव-प्राप्ति के लिये 'अपर्णा' बन गईं तब शम्भु का आसन डिगा।[१९] परन्तु अभी भी पार्वती की शिवानुराग-निष्ठा की परीक्षा शेष थी। उस परीक्षा में भी वह खरी उतरीं।[२०] फिर क्या था? देवाधिदेव स्वयं प्रकट हो गये याचक बनकर! उन्हें देखते ही पार्वती ठिठक गईं, न आगे जाते बना, न पीछे लौटते बना।[२१] तभी पार्वती-प्रीति-विह्वल शम्भु ने जो कहना था, बेहिचक कह ही दिया-

अद्यप्रभृत्यवनताङ्गि! तवास्मि दासः
क्रीतस्तपोभिरिति वादिनि चन्द्रमोलौ।
अह्नाय सा नियमजं क्लममुत्ससर्ज
क्लेशः फलेन हि पुनर्नवतां विधत्ते॥ -कुमार. ५.८६

तपोग्नि से परिपूत यही प्रेम, निश्चय ही सांसारिक प्रेम की तुलना में महान् है, उदात्ततर है तथा नैष्ठिक है। शकुन्तला भी, मानवीय स्तर पर ही सही, यही नैष्ठिक प्रेम करती है। जब दुष्यन्त की राजसभा में शार्ङ्गख उसे प्रेरित करता है अपने प्रेम का प्रमाण देने के लिये तो वह भी उसी 'आसाधारण नैष्ठिक' प्रेम को लक्ष्य कर कहती हैं-

संशयमुपगते तथाविधेऽनुरागे किं वा स्मारितेन?

तथाविधेऽनुरागे बड़ा गम्भीरार्थ है। शकुन्तला ने दुष्यन्त से जो प्रीति जोड़ी थी वह साधारण, सांसारिक, भोगमूलक मात्र नहीं थी। उसने तो दुष्यन्त के निश्छल प्रेम के कारण स्वयं को अर्पित कर दिया था।[२२] दुष्यन्त की स्पष्टवादिता, चारित्रिक दृढ़ता तथा निष्ठा ने ही उसे बाँध लिया था- **इदमनन्यपरायणमन्यथा. ....यदि समर्थयसे मदिरेक्षणे** आदि।

क्या ऐसा नैष्ठिक प्रेम भी 'छलावा' सिद्ध हो सकता था? यही उस प्रेम का 'तथात्व' है जो सचमुच 'अतिसन्धान' में परिवर्तित हो उठा। गो कि ऐसा था नहीं। ये सारी विप्रतिपत्तियाँ दुर्वासाशापजन्य थीं। फिर भी, उस शाप की अन्विति में साधन तो दुष्यन्त को ही बनना पड़ा। इसलिये हम दुष्यन्त को, शकुन्तला-दुर्भाग्य प्रकरण में मुक्त व तटस्थ (clean chit) नहीं ही मान सकते। रजकापवाद-प्रकरण में राम भी तो, इसी प्रकार, वैदेही के सन्तापक बने।

कालिदास प्रेम को दाम्पत्य की अक्षय निधि मानते हैं। नायक-नायिका के बिलगाव में भी यह प्रेम नष्ट नहीं होता प्रत्युत अ-भोग के कारण, एक-दूसरे के हृदय में पुञ्जीभूत होकर (कई गुना अधिक बढ़कर) प्रतिष्ठित हो जाता है-

स्नेहानाहुः किमपि विरहे ध्वंसिनस्ते त्वभोगा-
दिष्टे वस्तुन्युपचितरसाः प्रेमराशीभवन्ति॥ -उत्तर. ४९

कवि की दृष्टि में प्रेम एक महाव्यापक तत्त्व है, एक ऐसा जीवनाधायक धर्म है जिसकी संक्रान्ति जड़ एवं चेतन–दोनों में है। अन्तर बस इतना है कि चेतन प्राणी में वह व्यक्त है, स्थूल है, प्रत्यक्ष दृष्टिगोचर (Macrocasm) है जबकि अचेतन में वह अनभिव्यक्त है, सूक्ष्म है, अनुमेय (Microcasm) है। सामान्य जन भले ही प्रेम के इन दोनों रूपों को न देख सकें परन्तु प्रतिभाचक्षुष्क कवि से कुछ भी छिपा नहीं। फलतः वह आम्रवृक्ष से लिपटी लता[२३] तथा बादलों में कौंधती विद्युल्लता[२४] तक के दाम्पत्यानुराग को अनुभूत कर लेता है। सामान्यतः समीक्षक इसी तथ्य को कालिदास का 'जड़-चेतनसमन्वय' बताते हैं।

अपनी इस कला से कवि ने समूची सृष्टि को अखण्ड दृष्टि से देखा है। इस दृष्टि के पीछे संभवतः **श्रीमद्भागवत** में व्याख्यात **सृष्टिदर्शन** भी है जिसमें देव, मानव, जलचर, खेचर तथा उद्भिज्जादि प्राणियों का चैतन्यक्रम निरूपित करते हुए उन्हें कर्मविपाक-सिद्धान्त से जोड़ा गया है।[२५] भोगयोनि से कर्मयोनि तक आने में जीव को अनन्त यात्राएँ करनी होती हैं, परन्तु रहते हैं सभी एक क्रमिक ऊर्ध्वग यात्रा-परम्परा में। तो फिर अन्तर रहा कहाँ? जैसे एक अध्यापक तदर्थ से स्थायी, स्थायी से प्रवक्ता, प्रवक्ता से प्रवाचक, प्रवाचक से आचार्य (और आचार्य से कुलपति) बन जाता है अपनी गुणवत्ता से, यूँ ही आज का उद्भिज्ज, कल का खेचर, कल का खेचर परसों का जलचर और जलचर भी भविष्य का पशु एवं मानव है। योनियाँ बदलती हैं जीव की, परन्तु जीव नहीं बदलता। तो क्या यह संभव नहीं कि आहार, निद्रा, भय, मैथुनादि भाव उस जीव के प्रत्येक विवर्त में उससे संश्लिष्ट रहें? सचमुच ऐसा ही होता है। यही है सृष्टिदर्शन, यही है शिवत्व-दृष्टि। कालिदास अपनी समस्त कृतियों में इस दृष्टि का प्रभविष्णु वर्णन करते हैं। इन वर्णनों में प्रायः किसी न किसी मानवीय सम्बन्ध का आरोप अचेतन अथवा अवचेतन प्रकृति या जीव पर कर दिया गया है। कहीं पुत्रत्व का आरोप है तो कहीं सहोदरत्व का। कहीं भगिनीत्व का आरोप है तो कहीं दाम्पत्य का। कहीं प्रतिवेशित्व का आरोप है तो कहीं बन्धुत्व का।

यक्षिणी अपने गृहपरिसर में विद्यमान बालमन्दार को पुत्र मानती है[२६] तो शकुन्तला दीर्घापाङ्ग नामक मृगपोतक को![२७] उधर, देवी पार्वती ने देवदारु वृक्ष को पुत्र मान रखा है। उसे अपने स्तनक्षीर से सींचकर बड़ा किया है और वन्यगजों की कपोल-कण्डूति-घर्षण से उसे सुरक्षित रखने के लिये, उन्होंने रक्षक के रूप में मायावी कुम्भोदर नामक सिंह को नियुक्त कर दिया है–

अमुं पुरः पश्यसि देवदारुं पुत्रीकृतोऽसौ वृषभध्वजेन।
यो हेमकुम्भस्तननिस्सृतानां स्कन्दस्य मातुः पयसां रसज्ञः॥ -रघु २.३६

आश्रमवृक्षों के प्रति शकुन्तला का सोदरोचित स्नेह है।[२८] वे उसे पानी पिलाने के लिये वातेरित पल्लवरूपी उँगलियों से अपनी ओर शीघ्रतापूर्वक पहुँचने का आग्रह सा करते दिखते हैं।[२९] वनज्योत्स्ना नामक लता को भी शकुन्तला भगिनी मानती है।[३०] मयूर से मेघ का प्रगाढ़ सुहृद्भाव है।[३१] पुरूरवा-उर्वशी के पुत्र कुमार आयु ने मणिकण्ठ नामक शिखिशावक को अपना सहचर बना रखा है। वह उसे राजभवन भेजने का आग्रह करता है।[३२] शकुन्तला गर्भभारमंथरा मृगवधू के अनघ- प्रसवा होने पर, यह सुखद-समाचार हस्तिनापुर भेजने का आग्रह करती है पिता से![३३]

प्रकृति ही राग और सौन्दर्य का कोषागार (Bank) है। जैसे मनुष्य कोषागार से ही द्रव्य आहृत कर धनी बनता है तथा सुरक्षित, अतिरिक्त धन को उसी में संरक्षित कर देता है ठीक उसी प्रकार, राग और सौन्दर्य का भी विनिमय जड़ एवं चेतन के बीच चलता रहता है। जो सौन्दर्य हमारे हाथ से छूट जाता है (प्रिय-वियोग के कारण) वह भी मूर्तिमान् हो उठता है प्रकृति में।

इन्दुमती के मनोरम वचनोपक्रम, अलसित गति, चंचल चितवन, विभ्रम (हाव-भाव) आदि अज को प्रतिबिम्बित दिखते हैं प्रकृति में ही।

कलमन्यभृतासुभाषितं कलहंसीषु मदालसं गतम्।
पृषतीषु विलोलमीक्षितं पवनाधूतलतासु विभ्रमाः॥
त्रिदिवोत्सुकयाप्यवेक्ष्य मां पिहिताः सत्यमया गुणास्त्वया।
विरहे तव मे गुरुव्यथं हृदयं न त्ववलम्बितुं क्षमाः॥
-रघु ८.५९, ६०

विरही यक्ष को भी प्रियतमा के अंग-प्रत्यंग का दर्शन प्रकृति में ही हो जाता है-

श्यामास्वङ्गं चकितहरिणीप्रेक्षणे दृष्टिपातं
वक्त्रच्छायां शशिनि शिखिनां बर्हभारेषु केशान्।
उत्पश्यामि प्रतनुषु नदीवीचिषु भ्रूविलासान्
हन्तैकस्मिन् क्वचिदपि न ते चण्डि! सादृश्यमस्ति॥ -उत्तरमेघ-४१

परन्तु ये सारे उदाहरण स्थूल रूपदर्शन के हैं। महाकवि कालिदास के कवित्व का प्रातिभ चमत्कार तो उन संदर्भों में हैं जहाँ सूक्ष्मातिसूक्ष्म चेतन-संवेदनायें

भी प्रकृति में ही अन्वित दिखती हैं। समूची विश्वकविता में उसका कोई मानक नहीं मिलता है। उत्तरदिशा (अलकापुरी की ओर) से आती, देवदारु की टूटी टहनियों से निस्सृत ताजे दूध के गन्ध से सनी हवाओं को विरही यक्ष, मात्र इसलिये बाँहों में भर लेता है कि ये हवायें (निश्चय ही प्रियतमा) यक्षिणी के अंगों को छूकर आ रही होंगी। कैसा विचित्र मनोविलास है!

भित्वा सद्यः किसलयपुटान् देवदारुद्रुमाणां
ये तत्क्षीरस्रुतिसुरभयो दक्षिणेन प्रवृत्ताः।
आलिङ्ग्यन्ते गुणवति मया ते तुषाराद्रिवाताः
पूर्वं स्पृष्टं किल यदि भवेदङ्गमेभिस्तवेति।। -उत्तरमेघ-४४

चेतन एवं अचेतन के सौन्दर्य को कवि कहीं-कहीं इतना प्रश्लिष्ट (Complex) बना देता है कि दोनों को अलग करके देखना ही असम्भव हो जाता है। शरन्नववधू का ही दृष्टान्त लें-

काशांशुका विकचपद्ममनोज्ञवक्त्रा
सोन्मादहंसरवनूपुरनादरम्या।
आपक्वशालिरुचिरा नतगात्रयष्टिः
प्राप्ता शरन्नववधूरिव रूपरम्या।। -ऋतु. ३.१

काम के लोलता, मदिरता, पाण्डुता, कठिनता, नम्रता, पीनता आदि सारे गुण कैसे एक ही साथ (Simultaneously) एक ही वस्तु में रच-बस गये हैं, यह जटिल संविधानक भी कवि कितनी सहजता से बता देता है-

नेत्रेषु लोलो मदिरोऽलकेषु गण्डेषु पाण्डुः कठिनः स्तनेषु।
मध्येषु निम्नो जघनेषु पीनः स्त्रीणामनङ्गो बहुधा स्थितोऽद्य।।
-ऋतु. ६.१२

वस्तुतः सौन्दर्य का यह प्रश्लिष्टकोटिक वर्णन अनुभूतिप्रवण सहृदयों के लिये हैं। सामान्य सांसारिक ज़नों के लिये कालिदास भी वही सौन्दर्य परोसते हैं जिसके वे अभ्यस्त हैं-

नितम्बबिम्बैः सदुकूलमेखलैः स्तनैः सहाराभरणैः सचन्दनैः।
शिरोरुहैः स्नानकषायवासितैः स्त्रियो निदाघं शमयन्ति कामिनाम्।।
पयोधराश्चन्दनपङ्कचर्चितास्तुषारगौरार्पितहारशेखराः।
नितम्बदेशाश्च सहेममेखलाः प्रकुर्वते कस्य मनो न सोत्सुकम्।।
-ऋतु. १.४,६

और अन्त में एक विशेष बात। राग का चाहे संयोगपक्ष हो अथवा वियोग, कालिदास नायक एवं नायिका दोनों में उसकी तुल्यावस्था देखना चाहते हैं। यक्ष एवं यक्षिणी, रति एवं काम, शकुन्तला एवं दुष्यन्त, उर्वशी एवं पुरूरवा, यहाँ तक कि उमा एवं हर – दोनों की संयोगात्मक एवं वियोगात्मक अनुभूतियाँ एक जैसी हैं। कामाभिलाष शकुन्तला एवं दुष्यन्त को समान रूप से सन्तप्त करता है।[३४]

विरही यक्ष तो अपनी प्रत्येक व्यथा को यक्षिणी की व्यथा से बड़ी बताता है मानो उसमें भी कोई प्रतिस्पर्धा है–

अङ्गेनाङ्गं प्रतनु तनुना गाढतप्तेन तप्तं
सास्त्रेणाऽश्रुद्रुतमविरतोत्कण्ठमुत्कण्ठितेन।
उष्णोच्छ्वासं समधिकतरोच्छ्वासिना दूरवर्ती
संकल्पैस्तैर्विशति विधिना वैरिणा रुद्धमार्गः॥ –मेघ. ३९

राग की व्यथात्मक अनुभूति के ही समान उसकी सुखात्मक अनुभूति भी कालिदास एक सी ही प्रदर्शित करते हैं। शिव-पार्वती के पाणिग्रहण में यह सुखात्मक तुल्यावस्था देखने को मिलती है। जब एक ओर वर का हाथ पसीने से भींग जाता है और वधू का शरीर रोमाञ्च से कण्टकित हो उठता है। आनन्द की तुल्यावस्था का यह अद्भुत निदर्शन है–

रोमोद्गमः प्रादुरभूदुमायाः स्विन्नाङ्गुलिः पुङ्गवकेतुरासीत्।
वृत्तिस्तयोः पाणिसमागमेन समं विभक्तेव मनोभवस्य॥
–कुमार. ७.७७

---

१. सविस्तर द्रष्टव्य-नाट्यशास्त्र अ. १३ (६५-७८)

२. द्रष्टव्य : सप्तधारा : विश्वविद्यालय रजतजयन्ती ग्रन्थमाला-४२। सम्पूर्णानन्द संस्कृत विश्वविद्यालय, वाराणसी। २००४ ई.। (नाट्यशास्त्रीय मान्यतायें – भास एवं कालिदास के आलोक में)

३. सोऽर्थस्तद्व्यक्तिसामर्थ्ययोगी शब्दश्च कश्चन।
यत्नतः प्रत्यभिज्ञेयौ तौ शब्दार्थौ महाकवेः॥ ध्वन्या. १.८
शब्दो विवक्षितार्थैकवाचकोऽन्येषु सत्स्वपि।
अर्थः सहृदयाह्लादकारिस्वस्पन्दसुन्दरः॥ वक्रोक्ति. १.९

४. सभ्रूभङ्गप्रहितनयनैः कामिलक्ष्येष्वमोघै-
स्तस्यारम्भश्चतुरवनिताविभ्रमैरेव सिद्धः॥ उत्तरमेघ-१०

५. दृष्टो विवृत्य बहुशोऽप्यनया सतृष्णम्। अभि. ३.८

६. अभिमुखे मयि संहृतमीक्षितम् आदि। अभिज्ञान. २.११

७. त्वय्यासन्ने नयनमुपरिस्पन्दि शङ्के मृगाक्ष्या
मीनक्षोभाच्चलकुवलयश्रीतुलामेष्यतीति।। उत्तरमेघ-३२

८. अस्त्रैस्तावन्मुहुरुपचितैर्दृष्टिरालुप्यते मे। उत्तरमेघ-४२
उत्पक्ष्मणोर्नयनयोरुपरुद्धवृत्तिं बाष्पं कुरु स्थिरतया विरतानुबन्धम्।
अस्मिन्नलक्षितनतोन्नतभूमिभागे मार्गे पदानि खलु ते विषमीभवन्ति।। शाकु. ४.१५

९. चिन्ताजडं दर्शनम्। शाकु. ४.६

१०. हरस्तु किञ्चित्परिलुप्तधैर्यः .... व्यापारयामास विलोचनानि।। कुमार. ३.६७

११. अधरः किसलयरागः कोमलविटपानुकारिणौ बाहू।
कुसुममिव लोभनीयं यौवनमङ्गेषु सन्नद्धम्।। अभि. १.१८

१२. शुद्धान्तदुर्लभमिदं वपुराश्रमवासिनो यदि जनस्य।
दूरीकृताः खलु गुणैरुद्यानलता वनलताभिः।। अभि. १.१५

१३. इदं किलाव्याजमनोहरं वपुस्तपः क्षमं साधयितुं य इच्छति।
ध्रुवं स नीलोत्पलपत्रधारया शमीलतां छेत्तुमृषिर्व्यवस्यति।। अभि. १.१६

१४. अखण्डं पुण्यानां फलमिव च तद्रूपमनघं
न जाने भोक्तारं कमिह समुपस्थास्यतिविधिः।। अभि. २.१०

१५. अत्र पयोधरविस्तारयितृ स्वयौवनमुपालभस्व, मां किमुपालभसे?—अभि. अंक-१

१६. विचिन्तयन्ती यमनन्यमानसा तपोधनं वेत्सि न मामुपस्थितम्।
स्मरिष्यति त्वां न स बोधितोऽपि सन् कथां प्रमत्तः प्रथमं कृतामिव।। अभि. ४.१

१७. उर्वशी (वाष्पं विसृज्य)
समाश्वसितु समाश्वसितु महाराजः।
राजा (संज्ञां लब्ध्वा)
प्रिये! अद्य मया जीवितम्!
त्वद् वियोगोद्भवे तन्वि! मया तमसि मज्जता।
दिष्ट्या प्रत्युपलब्धासि चेतनेव गतासुना।। विक्रमो. ४.४१

१८. महार्हशय्यापरिवर्तनच्युतैः स्वकेशपुष्पैरपि या स्म दूयते।
अशेत सा बाहुलतोपधायिनी निषेदुषी स्थाण्डिल एव केवलम्।। कुमार. ५.१२

१९. स्वयंविशीर्णद्रुमपर्णवृत्तिता पराहि काष्ठा तपसस्तया पुनः।
तदप्यपाकीर्णमतः प्रियंवदां वदन्त्यपर्णेति च तां पुराविदः।। कुमार. ५.२८

२०. अलं विवादेन, यथा श्रुतस्त्वया तथाविधस्तावदशेषमस्तु सः।।
ममात्रभावैकरसं मनः स्थितं न कामवृत्तिर्वचनीयमीक्षते। कुमार. ५.८२
निर्वायतामालि किमप्ययं वटुः पुनर्विवक्षुः स्फुरितोत्तराधरः।
न केवलं यो महतोऽपभाषते श‍ृणोति तस्मादपि यः स पापभाक्।। कुमार. ५.८३

२१. तं वीक्ष्य वेपथुमती सरसाङ्गयष्टिर्निक्षेपणाय पदमुद्धृतमुद्वहन्ती।
मार्गाचलव्यतिकराकुलितेव सिन्धुश्शैलाधिराजतनया न ययौ न तस्थौ।। कुमार. ५.८५

२२. परिग्रहबहुत्वेऽपि द्वे प्रतिष्ठे कुलस्य मे।
समुद्ररशना चोर्वी सखी च युवयोरियम्।। -शाकु. ३.१७

२३. संकल्पितं प्रथममेव मया तवार्थे भर्त्तारमात्मसदृशं सुकृतैर्गता त्वम्।
चूतेन संश्रितवती नवमालिकेयमस्यामहं त्वयि च सम्प्रति वीतचिन्तः।। अभि. ४.१३

२४. इष्टान् देशान् विचर जलद प्रावृषा सम्भृतश्रीर्मा-
भूदेवं क्षणमपि च ते विद्युता विप्रयोगः।। उत्तर. ५२

२५. सविस्तर द्रष्टव्य – श्रीमद्भागवत, ३.१०

२६. यस्योपान्ते कृतकतनयः कान्तया वर्धितो मे
हस्तप्राप्यस्तबकनमितो बालमन्दारवृक्षः।। उत्तरमेघ-१२.

२७. यस्य त्वया व्रणविरोपणमिङ्गुदीनां तैलं न्यषिच्यत मुखे कुशसूचिविद्धे।
श्यामाकमुष्टिपरिवर्धितको जहाति सोऽयं न पुत्रकृतकः पदवीं मृगस्ते।। शाकु. ४.१४

२८. न केवलं तातनियोग एव। अस्ति मे सोदरस्नेहोऽप्येतेषु। शाकु. प्रथमांक।

२९. एष वातेरितपल्लवाङ्गुलीभिर्मां त्वरयतीव केसरवृक्षकः। वही।

३०. लताभगिनीं वनज्योत्स्नां तावदामन्त्रयिष्ये। शाकु. अंक ४ (अवैमिते तस्यां सोदर्यास्नेहं)

३१. तालैः शिञ्जावलयसुभगैः कान्तया नर्तितो मे
यामध्यास्ते दिवसविगमे नीलकण्ठः सुहृद्वः।। उत्तरमेघ-१६

३२. यः सुप्तवान् मदङ्के शिखण्डकण्डूयनोपलब्धसुखः।
तं मे जातकलापं प्रेषय मणिकण्ठकं शिखिनम्।। विक्रमो. ५.१३

३३. तात एषोटजपर्यन्तचारिणी गर्भभारमन्थरा मृगवधूर्यदाऽनघप्रसवा भवेत्तदा मां कमपि प्रियनिवेदयितृकं जनं विसर्जयिष्यथ। शाकु. अंक ४

३४. स्तनन्यस्तोशीरं प्रशिथिलमृणालैकवलयं
प्रियायाः साबाधं किमपि कमनीयं वपुरिदम्।
समस्तापः कामं मनसिजनिदाघप्रसरयोर्न
तु ग्रीष्मस्यैवं सुभगमपराद्धं युवतिषु।। शाकु. ३.६
क्षामक्षामकपोलमाननमुरः काठिन्यमुक्तस्तनं
मध्यः क्लान्ततरः प्रकामविनतावंसौ छविः पाण्डुरा।। शाकु. ३.७
तुलनीयम्
इदमशिशिरैरन्तस्तापाद्विवर्णमणीकृतं निशि निशि भुजन्यस्तापाङ्गप्रसारिभिरश्रुभिः।
अनभिलुलितज्याघाताङ्कं मुहुर्मणिबन्धनात्कनकवलयं स्रस्तं-स्रस्तं मया प्रतिसार्यते।।
-शाकु. ३.१०

३५. कालिदास-समारोह-२००८ के पं. सूर्यनारायणव्यास-स्मृति व्याख्यान में प्रस्तुत मौखिक वक्तव्य (Extempore) का सारांश।

पाणिनि और वैदिक व्याकरण

पुष्पा दीक्षित

अष्टाध्याय्याः समस्तसूत्राणि वैदिकप्रयोगान् साधयन्ति। इमानि सूत्राणि वैदिक-लौकिकभेदेन वर्गीकृतानि दृश्यन्ते। इयं हि भ्रान्तिरेव, वस्तुतस्तु पाणिनिना न तथा सूत्राणि प्रणीतानि। उभयप्रयोगान् समं साधयितुमेव वर्ततेऽष्टाध्यायीति सप्रमाणं निरूपयति लेखेऽस्मिन् प्रस्तोत्री।

संहिताओं को छोड़कर समस्त वैदिक वाङ्मय में व्याकरणशास्त्र का उल्लेख मिलता है, जो बतलाता है कि वेदों के काल में व्याकरणशास्त्र पूर्ण व्यवस्थित था।

भगवान पाणिनि के पूर्व के लगभग ८५ वैयाकरणों का उल्लेख यत्र तत्र मिलता है, जिनमें से १० का उल्लेख तो भगवान् पाणिनि ने ही किया है। स्पष्ट है कि वेदों से लेकर पाणिनि तक व्याकरण की एक समृद्ध तथा व्यवस्थित परम्परा थी जो अविच्छिन्न भी थी। इसके प्रमाण हैं–

पदमञ्जरीकार हरदत्त कहते हैं–

कथं पुनरिदमाचार्येण पाणिनिनावगतमेते साधव इति? आपिशलेन पूर्वव्याकरणेन।.....पाणिनिरपि स्वकाले शब्दान् प्रत्यक्षयन् आपिशलादिना पूर्वस्मिन्नपि काले सत्तामनुसंधत्ते। एवमापिशालिः। अनादिरयं संसारः।

वाल्मीकि रामायण में 'सोऽयं नवव्याकरणार्थ' वेत्ता कहकर (उत्तरकाण्ड ३६/४७) नौ व्याकरण बतलाये गये हैं। बोपदेब व्याकरण कहते हैं–

इन्द्रश्चन्द्रः काशकृत्स्नापिशली शाकटायनः।
पाणिन्यमरजैनेन्द्रा जयन्त्यष्टादिशब्दिकाः॥ (कविकल्पद्रुम)

महाभारत के टीकाकार देवबोध कहते हैं कि माहेन्द्र व्याकरण समुद्र और व्यापक है, उसके सामने पाणिनिव्याकरण गोष्पद के बराबर है–

यान्युज्जहार माहेन्द्राद् व्यासो व्याकरणार्णवत्।
पदरत्नानि किं तानि सन्ति पाणिनिगोष्पदे।।

इस माहेन्द्र अथवा ऐन्द्र व्याकरण का परिमाण २५ हजार श्लोक था। संग्रह ग्रन्थ में एक लाख श्लोक थे, तथापि वर्तमान में हमें जो व्याकरण उपलब्ध होते हैं, वे तीन प्रकार के हैं।

१. वैदिक व्याकरण – प्रातिशाख्यादि।

२. लौकिक व्याकरण – कातन्त्रादि।

३. लौकिक वैदिकोभय व्याकरण – पाणिन्यादि।

यद्यपि निरुक्तकार ने एक-एक शब्द के निर्वचन में अनेक धातु उपस्थित किये हैं, यथा–हस्तो हन्तेः। वीरो वेतेर्वा वीरयतेर्वा। अध्वरं युनक्ति, अध्वरस्य नेता, अध्वरं कामयते वा अध्यवर्युः आदि। तथापि निरुक्त में अर्थ का चिन्तन है। प्रकृति प्रत्यय व्याकृति रूप व्याकरण का नहीं।

प्रातिशाख्य जिन्हें वैदिक व्याकरण कहा जाता है, वे भी वस्तुतः व्याकरण नहीं है। इनमें व्याकरण के एकदेश सन्धि आदि का निर्देश होने से लोक में इनकी प्रसिद्धि व्याकरण के रूप में है। तथापि संज्ञा, परिभाषा, स्वर, शिक्षा, उच्चारण दोष, ध्वन्यागम, छन्द आदि ही प्रातिशख्यों के मुख्य प्रतिपाद्य हैं।

यास्क कहते हैं-कि पद प्रकृतिः संहिता। पदप्रकृतीनि सर्वचरणानां पार्षदानि।

महाभाष्य में भी कहा है– सर्ववेद परिषदं हीदं शास्त्रम्। तत्र नैकः पन्थाः शक्य आख्यातुम्। कैयट इसका अर्थ करते हैं– अध्येतृसंघः परिषत्। तत्र भवं पारिषदम्। (तत्पुरुषे कृति बहुलम ६/३/१४)। इस प्रकार एक चरण वाले विभिन्न शाखाध्येताओं की सभा पर्षद् अथवा परिषद् है और उनके व्याख्या ग्रन्थ पार्षद या पारिषद हैं।

इस प्रकार प्रातिशाख्य पद-प्राकृतिक हैं। अर्थात् पदों की प्रकृति मानकर संहिता में होने वाले विपर्ययों का वर्णन करते हैं। प्रातिशाख्यों में पदों में संहिता के कारण होने वाले विकारों के अतिरिक्त शिक्षा का भी सूक्ष्म विवेचन है। तस्यादित उदात्तमर्धह्रस्वम् सूत्र के भाष्य में भाष्यकार प्रातिशाख्य और व्याकरण का अंतर स्पष्ट करते हैं। वे प्रातिशाख्यों को छन्दःशास्त्र कहते हैं और व्याकरण को उसकी अगली विद्या कहते हैं। स्वरित में कितना अंश उदात्त है, कितना

अनुदात्त यह बतलाते हुए वे कहते हैं—आचार्यः सुहृद्भूत्वा अन्वाचष्टे इयदुदात्तमियदनुदात्तमिति और इस पर आक्षेप करते हैं— यद्ययमेवं सुहृत् किमन्यान्यप्येवं जातीयकानि नोपदिशाति। कानि पुनस्तानि स्थानकरनणानप्रदानानि।

व्याकरणं नामेयमुत्तरा विद्या।
सोऽसौ छन्दःशास्त्रेस्वाभिविनीत उपलब्ध्याधिगन्तुमुत्सहते।

यदि पाणिनि इतने ही सुहृत् हैं तो स्थान करण अनुप्रदान आदि का उपदेश क्यों नहीं करते। इसके उत्तर में वे कहते हैं कि व्याकरण वस्तुतः इसके आगे वाली विद्या है, जो छन्दःशास्त्र अर्थात् प्रातिशाख्यों में शिक्षित है। वे उनकी उपलब्धि से इसे जानने में समर्थ हैं।

इससे स्पष्ट है कि प्रातिशाख्य व्याकरण नहीं है। उनके उपदेश का प्रयोजन पदपाठ और क्रमपाठ ही है। इसीलिये पदप्रकृतीनि सर्वचरणानां पार्षदानि कहा है। संहिता पाठ प्रकृति है और पदपाठ उसकी विकृति है। प्रतिशाख्य क्रमपाठ में दो-दो पदों के संयोग में होने वाले वर्णविकार तथा स्वर विकार बतलाते हैं, तथा पदपाठ में पदच्छेद अवग्रह और प्रगृह्त्त्व का निर्देश करते हैं।

इस प्रकार कोई भी प्रातिशाख्य पदों का प्रकृति प्रत्यय विभाग करके व्याकृति नहीं बतलाता। प्रातिशाख्यों की प्रकृति पद है और व्याकरण की प्रकृति धातु तथा प्रातिपदिक है। इस प्रकार प्रातिशाख्यों से वैदिक शब्दों की सिद्धि नहीं होती।

आज उपलब्ध जो भी व्याकरण है उनमें से कातन्त्रादि व्याकरण केवल लौकिक शब्दों की सिद्धि वाले हैं। आपिशलि के अक्षरतन्त्र आदि प्रतिशाख्यवत् ही हैं। इस प्रकार वैदिक शब्दों की सिद्धि करने वाला एक मात्र ग्रन्थ है पाणिन्यष्टाध्यायी। इसीलिये भाष्यकार कहते हैं—अथ शब्दानुशासनम्। केषां शब्दानाम् लौकिकानां वैदिकानाञ्च।

कैयट कहते हैं कि वैदिक शब्द भी वस्तुतः लौकिक ही हैं। उनकी प्रधानता बतलाने के लिये उनका पृथक् उपादान किया है वैदिकानाम् अपि लौकिकत्वे प्राधान्यख्यापनाय पृथगुपादानाम्। यथा ब्राह्मण आयाता वसिष्ठोऽप्यायात इति वसिष्ठस्य।

वस्तुतः प्रारंभ में वैदिक लौकिक शब्दों का कोई विभाग ही नहीं था। मीमांससूत्र कहता है—प्रयोगचोदनाभावादर्थकत्वमविभागात् (मी. १/३/३०) इसकी व्याख्या में शबरस्वामी कहते हैं—

य एव लौकिकास्त एव वैदिकास्त एव च तेषामर्थाः॥

वाजसनेय प्रतिशाख्य में कात्यायन मुनि ने भी यही कहा है–न समत्वात्। जिसकी व्याख्या में उवट तथा अनन्तदेव यही कहते हैं–

य एव वैदिकास्त एव लौकिकास्त एव च तेषामर्थाः।

यास्क भी कहते हैं– अर्थवन्तः शब्दसामान्यात्। (१/१६ निरुक्त) लौकिक तथा वैदिक शब्दों में समानता होने से वैदिक शब्द अर्थवान् हैं।

इस प्रकार शब्द अर्थ सम्बन्ध के परमाचार्य जैमिनि और यास्क आदि एक ही बात कहते हैं कि लौकिक वैदिक शब्द एक ही हैं।

इन शब्दों की सिद्धि करने वाला एक मात्र व्याकरण है पाणिनि की अष्टाध्यायी। इसमें लौकिक-वैदिक शब्दों की सिद्धि साथ-साथ की गई है। अष्टाध्यायी में जहाँ छः सम्प्रसारणम् सूत्र (६/१/३२) तथा अभ्यस्तस्य व्यं (६/१/३३) सूत्र ह्वेञ् धातु के सम्प्रसारण की भी बात करते हैं और अजूहवत्, जुहाव, जुहूषति आदि की सिद्धि करते हैं, इसके तत्काल बाद वे बहुलं छन्दसि कहकर बतला देते हैं कि वेद में ह्वेञ् धातु को सम्प्रसारण बहुल करके होता है। सम्प्रसारण होने पर देवीं सरस्वतीं हुवे बनता है और न होने पर ह्यामि मरुतः शिवान् बनता है।

इस सम्प्रसारण को वस्तुतः इसी स्थान पर ही समझा जा सकता है जो भट्टोजि दीक्षित ने हः सम्प्रसारण को लौकिक मानकर अलग पटक दिया है और बहुलं छन्दसि को ग्रन्थ के अन्त में वैदिकी प्रक्रिया में डाल दिया है, वहाँ बैठकर वह अनर्थक हो जाता है। घञपोश्च सूत्र (२/४/३८) अद् धातु को घस् आदेश करता है, उसके ठीक बाद जो बहुलं छन्दसि सूत्र आता है वह उसी आदेश को वेद में वैकल्पिक कर देता है। (घस्तान्नूनम् आजामद्य मेद उद्भृतम्) ब्रह्मभ्रूणवृत्रेषु क्विप् सूत्र (३/३/८७) क्विप् प्रत्यय का विधान करता है तो ब्रह्महा भ्रूणहा आदि शब्द बनते हैं, उसके ठीक बाद आया बहुलं छन्दासि सूत्र हन् धातु से होने वाले क्विप् प्रत्यय को वेद में वैकल्पिक करके मातृहा मातृघातः आदि बना देता है।

इस प्रकार लौकिक वैदिक प्रयोगों की सिद्धि साथ साथ होती चलती है।

यहाँ यह भी समझना चाहिए कि जहाँ वेद के लिये कोई पृथक् विधान नही है वहाँ जो लौकिक शब्द हैं, वही वैदिक हैं, जैसे-ब्राह्मणः ब्राह्मणौ इन दो प्रयोगों के लिये वेद में पृथक् विधान नहीं है, तो लोक में भी ब्राह्मणः ब्राह्मणौ बनेगा ओर वेद में भी, किन्तु जस् प्रत्यय परे होने पर वेद में आज्जसेरसुक् से

असुक् का विधान किया है अतः जस् प्रत्यय परे होने पर ब्राह्मणासः, जनासः आदि प्रयोग बनते हैं।

षष्ठीयुक्तश्छन्दसि वा सूत्र का योग विभाग करके भाष्यकार ने लौकिक शब्दों की सिद्धि की सारी व्यवस्था का वेद में व्यत्यय कर दिया है, यथा-सुपां व्यत्ययः– युक्ता मातासीद् धुरि दक्षिणयाः इति प्राप्ते। तिडां व्यत्ययः। चषालं ये अश्वयूपाय तक्षति–तक्षन्ति इति प्राप्ते। वर्णव्यत्ययः त्रिष्टुभौजः शुमितमुग्रवीरम्– सुहितमिति प्राप्ते। लिङ्व्यत्ययः–मधोर्ग्रह्णाति–मधुन इत प्राप्ते। कालव्यत्ययः– श्वोऽग्नीनाधास्यमानेन–श्वः सोमेन यक्ष्यमाणेन श्व आधाता, श्वो यष्टा इति प्राप्ते। पुरुषव्यत्ययः अधा स वीरैर्दशभिर्वियूयाः–वियूयाद् इति प्राप्ते। आत्मनेपदव्यतययः– ब्रह्मारिणमिच्छते–इच्छति इति प्राप्ते। परस्मैपदव्यत्ययः प्रतीपमन्य उर्मिर्युध्यति–युध्यते इति प्राप्ते।

इसी प्रकार व्यत्ययो बहुलम् में विकरण का व्यत्यय बतलाया गया है–करोति के स्थान पर करति, म्रियते के स्थान पर मरति, भिन्नत्ति के स्थान पर भेदति आदि।

इस प्रकार लौकिक शब्दों की पूरी व्यवस्था वेद में वैकल्पिक हो जाती है। यह विकल्प का महास्त्र देकर उन्होंने सारे वैदिक शब्दों की एक निश्चित प्रक्रिया से सिद्ध करने का राजमार्ग हमें प्रदान कर दिया है। तथापि छन्दांसि दृष्टानुविधि के अनुसार हमें वेद के दृष्ट प्रयोगों की सिद्धि कर लेना चाहिये। लौकिक शब्दों को सिद्ध करने की जो प्रक्रिया है, उसी से वैदिक शब्दों की सिद्धि होती चलती है, अतः उसे पूरी प्रक्रिया से पृथक् पीछे डाल देने से ऐसा लगता है कि वैदिक व्याकरण पृथक् है तथा लौकिक पृथक्। वस्तुतः पाणिनीय व्याकरण दोनों शब्दों की साथ-साथ सिद्धि करता है, वहाँ पार्थक्य दृष्टि ही नहीं है। २६३ सूत्र वैदिकी प्रक्रिया के हैं, इसका अर्थ यह नहीं है कि शेष सूत्र लौकिकी प्रक्रिया के हैं। इन २६३ सूत्रों के अलावा सूत्रों से जो कुछ भी सिद्ध होता है वह लोक तथा वेद मे समान होता है। यह जानना चाहिये। बहुलं छन्दसि सूत्रद ११ बार कहा है तथा एक है बहुलं छन्दस्यामाङ्योगेऽपि। ये कौमुदी में पीछे बैठकर कुछ भी बतलाने में असमर्थ हैं। ये लौकिक सूत्रों के साथ बैठकर अपने अर्थ को स्वयमेव प्रकाशित कर देते हैं। जब कहा जाता है अदिप्रभृतिभ्यः शपः (२/४/७३) अर्थात् अदादिगण पठित धातुओं से परे आने वाले शप् का लुक् हो जाता है तो हन् धातु से हन्ति बनता है। उसके ठीक बाद में जब कहा जाता है–बहुलं छन्दभि (२/४/८४) तो उसका अर्थ होता है कि वेद में यह शप्लुक् बहुल करके होता है तो वृत्रं हनति, अहिः शयते आदि वही, साथ ही बन जाते हैं।

इसी प्रकार जब जुहोत्यादिभ्यः श्लुः (२/४/७५) जुहोत्यादि गण पठित धातुओं से परे आने वाले शप् को श्लु करता है तब इन धातुओं का श्लौ से द्वित्व होकर ददाति आदि बनते हैं।

इसके बाद आने वाला बहुलं छन्दसि कहता है कि वेद में शप् को श्लु बहुल करके होता है तो जब शप् का श्लु नहीं होता तो श्लौ से द्वित्व भी नहीं होता और दाति प्रियाणि आदि प्रयोग सिद्ध होते हैं। इस प्रकार लौकिक वैदिक प्रयोग साथ-साथ सिद्ध होते चलते हैं और अनायास सारे शब्दों की सिद्धि हो जाती है।

भगवान् पाणिनि का यह महत् प्रयोजन कौमुदी में आकर उच्छिन्न हो जाता है। वहाँ छात्र को लगता है कि पीछे जो वैदिकी प्रक्रिया में सूत्र दिये हैं वे तो वेद के लिये हैं, उनसे वैदिक शब्द बनेंगे। जो अभी पढ़ रहे हैं, उनसे लौकिक शब्द सिद्ध हो रहे हैं, ऐसा नहीं है। लौकिक शब्द तो वैदिक हैं ही, पर वैदिक शब्द लौकिक नहीं है। जैसे लेट् लकार केवल वैदिक है, लौकिक नहीं। इसका अर्थ यह हुआ कि शेष लकार वैदिक-लौकिक दोनों ही हैं।

अष्टाध्यायी में स्वर के ३२९ सूत्र हैं जो कि लगभग क्रम से ही आये हैं। उन्हें उठाकर जो सिद्धान्त कौमुदी में पीछे स्वर प्रक्रिया में रख दिया गया हैए उससे कुछ विशेष हानि नहीं हो पाती, क्योंकि उनसे अनुवृत्ति क्रम में बहुत बड़ा व्याघात नहीं होता।

इस प्रकार अष्टाध्यायी के समस्त सूत्र वैदिक प्रयोगों की सिद्धि के लिये हैं। उन्हें पृथक् करके लौकिक-वैदिक का विभाग कर देने से ऐसा ग्रुप हो जाता है कि लौकिक व्याकरण पृथक् है। वैदिक पृथक्। इससे हमें मुक्त होना चाहिये। और अष्टाध्यायी जो कि एक मात्र वैदिक व्याकरण है, उससे उभय शब्दों की समकाल में सिद्धि करना चाहिये।

वैदिक ऋषियों की दृष्टि में सत्ता के तीन स्तर हैं- आधिभौतिक, आधिदैविक तथा आध्यात्मिक। ये तीन परस्पर एक-दूसरे में अनुस्यूत हैं। अग्नि का एक भौतिक रूप है, जो चाक्षुष प्रत्यक्ष का विषय बनता है। एक और अग्नि सब प्राणियों के भीतर है। वैदिक ऋषियों ने इसे वैश्वानर अग्नि कहा है। शतपथब्राह्मण में कहा गया है-

अयमग्निर्वैश्वानरः। योऽयमन्तःपरुषे, येनेदमन्नं पच्यते।

(शतपथब्राह्मण, १४.८.१०.१)

यह अग्नि मनुष्य की जीवनीशक्ति या ऊर्जा है। अग्नि का एक तीसरा रूप है। यह ब्रह्माग्नि है। यह हमारे चिन्तन का उत्स है। मैत्रायणी संहिता कहती है–"अग्नि ही ऋषि है।" इस तरह ये तीनों अग्नियाँ वैदिकऋषियों की दृष्टि में एक ही तत्त्व के तीन रूप हैं।

इसलिये वैदिक ऋषियों की दृष्टि में ईश्वर हमारे इस भौतिक संसार से अलग और परे कोई सत्ता नहीं है, वह इस जगत् में समाया हुआ है और यहाँ रहकर अपने कर्म से उसे हम पा सकते हैं। वैदिक ऋषियों के इस विश्वास और संकल्प को संस्कृत साहित्य की सुदीर्घ कालावधि में विस्तृत परम्परा बराबर ध्वनित करती आई है।

भारवि किरातार्जुनीय में अर्जुन के तप का वर्णन करते हुए कहते हैं–"व्रत से कृकाय हुआ वह अर्जुन जब नियमाभिषेक के लिये चलता, तो उसके पैरों से दब-दब कर हिमालय धरती में धँसता हुआ लगता।"(किरातार्जुनीय, १२.१०)

संस्कृत के ही नहीं, इतर भाषाओं के भी भारतीय कवि भी वैदिक भावनाओं से अभिप्रेरित होते आये हैं। तुलसीदास नानापुराणनिगमागमसम्मत रचना की ओर प्रवृत्त होते हैं। रवीन्द्रनाथ भावाकुल होकर उर्वशी का अपनी कविता में आह्वान करते हैं, तो उसमें ऋग्वेद के पुरूरवोर्वशीसूक्त के पुरूरवा की करुण पुकार प्रतिध्वनित होती हुई लगती है।

प्रस्तुत संगोष्ठी का लक्ष्य अतीत की ओर लौटना नहीं है। अतीत की समग्रता में व्याख्या और हमारे समय में उसके सातत्य की सम्भावनाओं का विचार यहाँ उद्दिष्ट है। वस्तुतः वैदिक चिन्तन और जीवनदृष्टि ने हमारी साहित्यिक और सांस्कृतिक परम्पराओं को सौन्दर्यबोध, कलासृष्टि और मिथकों के अनेक प्रतिमान और प्रतिदर्श प्रदान किये हैं।

कालिदास की मन्त्रकविता

हर्षदेव माधव

विक्रमोर्यशीयस्य प्रथमश्लोको भवति - वेदान्तेषु यमाहुरेकषुरुषं व्याप्य स्थितं रोदसीति। वाणी, प्रमाणं, भक्तिः, अष्टाङ्गयोगः, मालामन्त्र इत्यादिसन्दर्भं गम्भीरतया विचार्य अमुं श्लोकं मन्त्रगर्भितं निरूपयति विविधप्रमाणैः।

इस लघु शोधपत्र में विक्रमोर्वशीयम् के नान्दी श्लोक 'वेदान्तेषु' का भक्तियोग, योगशास्त्र, तन्त्रागम, शाक्त-तन्त्र, न्याय आदि शास्त्रों के संदर्भ में एक मान्त्रिक अर्थघटन प्रस्तुत है। इस श्लोक में वाणी की चार भूमिकाएँ, उपासना के त्रिविध मार्ग, प्रमाणों का सन्दर्भ, नवधा भक्ति एवं अष्टांग योग का मार्ग, भग और भगवदी लक्षण, इस श्लोक में निहित मन्त्रों एवं मन्त्रों के संयोजन से प्रसूत मालामन्त्र, दिव्य चेतना के अवतरण की सिद्धि, श्लोक में निहित बीजाक्षरमन्त्र और सृष्टिक्रम की उपासना, अनुभूति के स्तरों की चर्चा दार्शनिक दृष्टि से कालिदास की कविता के रहस्यों का उद्घाटन करती है। तान्त्रिक दृष्टिकोण से कालिदास के ऋषित्व का मर्म यहाँ उद्घाटित है।

महाकवि कालिदास वाक्पति थे। वे व्यंजनाओं के शिखरों को पार करके महाकवित्व को प्राप्त हुए हैं। दूसरी ओर उनकी वाणी में दार्शनिकता होने से पश्यन्ती के दर्शन से ऋषित्व भी उन्होंने प्राप्त किया है। इस तरह ऋषित्व और कवित्व दोनों की अनुभूति होने के कारण उनकी कविता में युगसर्जकता है। यहाँ 'विक्रमोर्वशीय' के प्रथम श्लोक में निहित मन्त्र कविता का अभ्यास प्रस्तुत करने का उपक्रम है।

वेदान्तेषु यमाहुरेकपुरुषं व्याप्य स्थितं रोदसी
यस्मिन्नीश्वर इत्यनन्यविषयः शब्दो यथार्थाक्षरः।
अन्तर्यश्च मुमुक्षुभिर्नियमितप्राणादिभिर्मृग्यते
स स्थाणुः स्थिरभक्तियोगसुलभो निःश्रेयसायास्तु वः॥[१]

प्रस्तुत श्लोक में सामान्यतः नान्दी श्लोक होने से शिव की स्तुति है ऐसा विद्वानों ने माना है। इस श्लोक में उपनिषदों में ब्रह्मरूप से निरूपित, आकाश और पृथ्वी में व्याप्त, 'ईश्वर' ऐसे यथार्थ अक्षरवाले, प्राणायाम आदि द्वारा मुमुक्षु लोगों के लिए अन्तःकरण में अनुभूति-योग्य, स्थिर भक्ति से प्राप्त शिव की स्तुति की गई है।

प्रस्तुत श्लोक में निम्नलिखित मन्त्र निहित हैं:-

वेदान्दवेद्याय (वेदान्तगम्याय) नमः।
एक पुरुषाय नमः। रोदसी व्याप्ताय नमः।
ईश्वराय नमः। अंनन्यविषयाय नमः।
अशब्दाय नमः। यथार्थाक्षराय नमः।
अन्तः स्थिताय नमः। मुमुक्षुमृग्याय नमः।
योगिनां गम्याय नमः। स्थाणवे नमः।
स्थिरभक्तियोगसुलभाय नमः।
निःश्रेयोदात्रे नमः।

वाणी के सन्दर्भ में यह श्लोक-

'आहुः' पद से बैखरी वाणी का निर्देश है।
'ईश्वरः' परावाणी का द्योतक है।

'व्याप्य स्थितः रोदसी' - मध्यमा - अन्तरिक्ष में व्याप्त वाणी को सूचित करता है।

'अन्तर्यश्च' से पश्यन्ती वाणी का इंगित होता है।[२]

* आहुः - अभिधा स्तर में व्याप्त वाणी की व्यावहारिक सत्ता को सूचित करता है।

'शब्दो विनाऽप्यक्षरः' मुख्यार्थबाध से लक्षणा का निर्देश करता है।

'अन्तःस्थित' अर्थात् शब्द और अर्थ दोनों में प्रभावक गूढ व्यंजना का संकेत करता है।

'स्थाणु' से शब्द ब्रह्म का सूचन होता है।

त्रिविध मार्ग का सूचन–

'वेदान्तेषु' शब्द से ज्ञानमार्ग का सूचन होता है।

'मृग्यते' पद द्वारा कर्ममार्ग सूचित होता है।

'स्थिरभक्ति' पद के द्वारा भक्तिमार्ग का स्थापन होता है।

प्रमाण के सन्दर्भ में–

'वेदान्तेषु' द्वारा 'शब्द प्रमाण' से ज्ञानप्राप्ति होती है यह बात सिद्ध होती है। 'ईश्वरः' पद स्वतः प्रमाण अथवा प्रमाणों के द्वारा ज्ञातव्य 'प्रमेय' का निर्देश करता है।

'अन्तर्यश्च' पर योगियों की अनुभूति की ओर संकेत कर के योगियों के द्वारा वर्णित परम तत्त्व शिव ही है ऐसा तात्पर्यार्थ से आप्तप्रमाण के द्वारा ज्ञातव्य शिव ही है यह पक्ष का समर्थन करता है।

'स स्थाणुः' यह पद प्रत्यक्ष शिव का बोधक है।

अतः इस श्लोक में प्रत्यक्ष प्रमाण भी उपस्थित है।

'मृग्यते' पद में अनुमान प्रमाण का सारगर्भ उल्लेख भी निहित है।[३]

भक्ति के संदर्भ में–

वेदान्त में अद्वैत ब्रह्म परमतत्त्व होने से निर्गुण ब्रह्म शिव ही है और 'स्थाणु' के रूप में वे सगुण ब्रह्म हैं ऐसा प्रतिपादन है।

वेदान्त को समझने वाले जिज्ञासु भक्त, ईश्वर के रूप में शिव के उपासक आर्त, अन्तस्तत्त्व–आत्मा–के रूप में शिवत्व का अनुभव करने वाले ज्ञानी और विविध आकांक्षाओं से स्थिर भक्ति करने वाले, इच्छित प्राप्ति से भक्ति द्वारा शिव को सुलभ मानने वाले अर्थार्थी भक्तों का उपास्य तत्त्व शिव है ऐसा तात्पर्य है।

अष्टांग योग के संदर्भ में–

स्थिरभक्तियोग – यम, नियम

स्थाणु – आसन

प्राणादिभिः - प्राणायाम

अनन्यविषयः - धारणा, प्रत्याहार

व्याप्य स्थितं रोदसी - आज्ञाचक्र में ध्यान का सूचन

निःश्रेयसाय अन्तःस्थितम् - समाधि

इस तरह अष्टांग योग से शिव की उपासना एवं अनुभूति का तात्पर्य है।

नवधा भक्ति का संदर्भ-

'वेदान्त' - उपनिषद् - श्रुति है - श्रवण

ईश्वर - स्वामी, दास्यभक्ति

मुमुक्षिभिः मृग्यते - स्मरण, मनन से सतत सामीप्य की अनुभूति

अनन्यविषयः - अनन्यभाव से शरणागति

एकपुरुषः - सर्वात्मभाव से चिंतन, स्मरण

भक्तियोग - कीर्तन, पादसेवन

स्थाणु - पूजन, वंदन

सुलभ - सख्य[४]

शिव ईश्वर है, अनन्य है, मोक्ष देने के लिए समर्थ है।

इस श्लोक में गुणमाहात्म्यासक्ति, रूपासक्ति, पूजासक्ति, स्मरणासक्ति, दास्यासक्ति, वात्सल्यासक्ति, तन्मयासक्ति, रूपभक्ति - इस तरह भक्ति के विविध स्वरूपों का भी संकेत है।

भक्ति के तीन प्रयोजन होते हैं। परमतत्त्व की प्राप्ति सात्त्विक है। यश, ऐश्वर्य और इष्टप्राप्ति राजस है। दम्भ, आडम्बर, मात्सर्य के लिए होती है वह भक्ति तामस है। प्रस्तुत श्लोक में वेदनिर्दिष्ट, वेदान्तगोचर, योगगम्य, ज्ञानमार्गी सात्त्विक भक्ति व्यंग्य है।

भग के संदर्भ में-

भगवान में ६ भग होते हैं। जिसके पास ६ भग होते हैं वह ही भगवान है।

'ईश्वर' शब्द से ऐश्वर्य सूचित है।

वेदान्तश्रवण - ज्ञान और वैराग्य का बोधक है।

योगिओं का मुमुक्षुत्व - ज्ञान, वैराग्य और धर्म के सूचक हैं।

स्थिर भक्ति का निर्देश शिवोपासना में निहित धर्म कीर्ति, श्री और ऐश्वर्य की प्राप्ति का बोधक है।

भगवदी लक्षण–

भक्त के लक्षणों के सन्दर्भ में 'वेदान्त मार्ग' से सत्य, अपरिग्रह, गर्वरहितता, मनोनिग्रह, निस्पृहता, निर्मोहिता, मननशीलता, निर्विकारता, सम्यक्ज्ञानिता आते हैं। 'ईश्वर' पद से उसके उपासक में हरिभजनपरायणता, प्रभु-शरण की तत्परता, दयालुता का विकास करने की वृत्ति होती है।

योगियों के द्वारा उपास्य शिव के निर्देश के द्वारा इन्द्रिय - जय, निर्विकारिता, सम्यक्ज्ञान, षड्रिपुजय, तपस्वित्व, निष्कंपता, मननशीलता का बोध होता है।

'स्थिर भक्ति' के उल्लेख से अद्रोह, दयालुता, धर्मदृढ़ता, दृढाश्रय, परकल्याणवृत्ति का सूचन होता है। इस तरह तीस भगवदीलक्षण के संदर्भ में यह श्लोक ऐसे लक्षणों का चिंतन करना एवं स्वयं में उनका विकास करना सूचित करता है।[५]

मालामन्त्रः–

इस श्लोक में निम्नलिखित मालामन्त्र सूचित है– ॐ वेदान्तवेद्याय एकपुरुषाय ईश्वराय अनन्यविषयाय अन्तःस्थिताय मुमुक्षुमृग्याय योगीश्वराय स्थाणवे स्थिर भक्तियोगसुलभाय शिवाय नमः।

श्लोक का व्यापः–

रोदसी - आकाश और पृथ्वी

ईश्वर - सर्वत्र व्यापक, त्रण भुवनों में व्याप्त

प्राणादिभिः - वायुतत्त्व

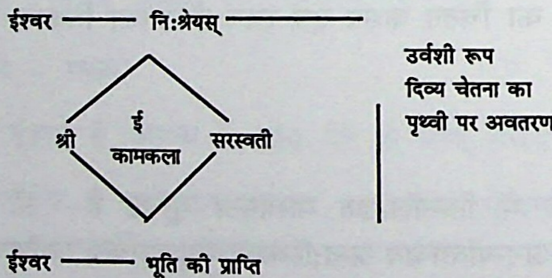
अन्तर्यश्च - दहराकाश में व्याप्त परमतत्त्व

स्थिरभक्तियोगसुलभः - अन्तर्यामी, सर्वत्र अनुभूतिगम्य

इस रूपक के भरतवाक्य में श्री और सरस्वती का मिलाप सज्जनों का भूति देने वाला है। ऐसा कथन है–

परस्पर विरोधिन्यरेकसंश्रयदुर्लभम्।
सङ्गतं श्री सरस्वत्योर्भूतयेऽस्तु सदा सताम्।।[६]

'नान्दी' में 'निःश्रेयस्' की प्रार्थनार के बाद भरत वाक्य में श्री सरस्वती एवं भूति की कामना से तान्त्रिक अर्थघटन अनुसार यहाँ सृष्टिक्रम से आराधना हुई है। सृष्टिक्रम में मोक्ष से भोग की ओर यात्रा होती है। भरतवाक्य में श्री और सरस्वती का उल्लेख सूचित करता है कि इसमें कहीं महाकाली निहित होनी चाहिए। अतः नान्दी श्लोक में 'स्थाणु' अर्थात् स्थिर काल अर्थात् महाकाल का अर्थ मुझे अभिप्रेत लगता है। सृष्टि की उत्पत्ति के पहले कालतत्त्व स्थिर होता है– यही निःसमय की स्थिति 'स्थाणु' पद से महाकाल को सूचित करती है। 'स्थिरभक्ति' अर्थात् काली के योग से शिव सुलभ हो सकते हैं अन्यथा वह 'शववत्' होने से 'स्थाणु' ही है। इस तरह स्थिर भक्ति रूप काली से सेवित 'ईश्वर' महाकाल ही निःश्रेयस् देते हैं। ऐसा अर्थग्रहण होने से महाकाली, महालक्ष्मी और महासरस्वती का त्रिकोण पूर्ण बनता है। स्थिर भक्ति रूप काली के संयोग वाले शिव सामरस्य एवं निःश्रेयस् दे सकते हैं। 'ईश्वर' का 'ई' महाकाल के साथ संयुक्त होने से 'महाकाली' भी यहाँ गूढ़ रूप से सूचित है।



इस तरह 'निःश्रेयस्' का एक स्वरूप-दिव्य चेतना-'उर्वशी' – का अवतरण यहाँ महामाया के द्वारा श्री और सरस्वती से भूति-भोग-दायक है यह तात्पर्य है। ईश्वर का 'ई' तन्त्रशास्त्र की कामकला है।

श्लोक का छन्द एवं मन्त्र

यह श्लोक मन्दाकान्ता छन्द में है। अतः १७ x ४ = ६८ अक्षर होते हैं। पुनः ८ + ६ = १४ होता है। चतुर्दशी शिव की रात्रि है। पुनः १+४=५ से शिव

पञ्चाक्षरी मन्त्र है। इस श्लोक में सत्रह अक्षर वाले दो मन्त्र गर्भित हैं ऐसा मुझे प्रतीत होता है।

एकपुरुष = तत्पुरुष

(१) तत्पुरूषायेश्वरायान्तःस्थिताय स्थाणवे नमः

(२) एकपुरुष = ब्रह्म

परंब्रह्मणेश्वरायान्तःस्थिताय स्थाणवे नमः।

'ल्हीं' बीजमन्त्र–

'रोदसी' अर्थात् आकाश एवं पृथ्वी। आकाश का 'ह' बीज है, पृथ्वी का 'ल' बीज है। रोदसी में 'र' निहित है। ईश्वर का 'ई' बीज एवं एकपुरुष का 'म' परमात्मबीज को जोड़ने से 'ल्हीं' बीज होता है।

वेद = ऊँ, ईश्वर = ई, स्थाणु = व, आकाश = आ, वियत् (आकाश) का श बीज, भक्ति = नमः प्राण-य बीज इस तरह श्लोक से वर्णमाला के बीजमन्त्रों का उद्धार करने से 'ऊँ नमः शिवाय' मन्त्र हो सकता है।[७]

श्रीयन्त्र के संदर्भ में–

एक पुरुष = १, रोदसी = २ ईश्वर = १

इस तरह चार शिव त्रिकोण सूचित है।

'प्राण' से पाँच शक्ति त्रिकोण सूचित है।

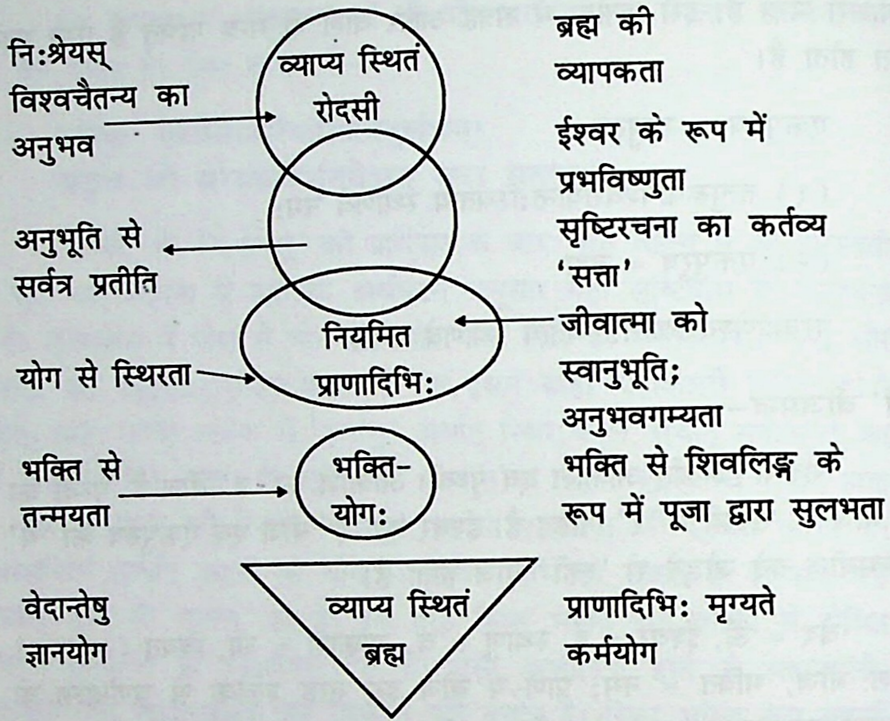
वेदान्त = १०५ उपनिषद् १ + ८ = ९ भी

श्रीयन्त्र के त्रिकोण का सूचक है।

अन्तर्यश्व में अन्तर्याग सूचित है।

स्थिरभक्ति = पराम्बा और सुलभ शब्द 'स्थाणु' शिव के साथ पराशक्ति का सामरस्य सूचित करता है।

एकपुरुषम् – श्रीयन्त्र के मध्य त्रिकोण में बिन्दु का इंगित है। कालिदास की मन्त्रकविता का यह गर्भितार्थ है।



ज्ञानप्राप्ति
अनन्यासक्ति
प्राणायाम
भक्ति

– भक्ति

स्थिरभक्तियोगः

श्लोक को उलटे क्रम से पढ़ने से अनुभूति के सोपानों का ज्ञान होता है।

इस तरह कालिदास की कविता केवल कविता नहीं है, उसमें ऋषित्व की सहज, नैसर्गिक दार्शनिकता भी है। यह आध्यात्मिक तान्त्रिक दृष्टि से एक निदर्शन ही है।

---

१. विक्रमोर्वशीयम् १-१ कालिदास ग्रंथावली, उत्तर प्रदेश संस्कृत संस्थान लखनऊ, षष्ठ, विक्रम संवत् २०६३
२. चूनीभाई भट्ट 'पराम्बा विलास' सूरत, १९९६ : प्रकरण-२२ पृ. १३६-१४०
३. रतिभाई नायक 'वस्तु संख्याकोश' पार्श्व पब्लिकेशन, १९९१ : पृ. १४८
४. वही : पृ. १५५
५. वही, पृ. १५६
६. विक्रमोर्वशीयम् पृ. २८
७. पराम्बाविलास, पृ. ८८ - १२२ और श्रीश्रीतन्त्राभिधानम् कोलकता, १९९३

वैदिक विश्वदृष्टि और आधुनिक विज्ञान : नान्यः पन्थाः विद्यतेऽयनाय

सच्चिदानन्द मिश्र

"सर्वं खल्विदं ब्रह्म, नेह नानास्ति किञ्चन" इत्यादिभिः वैदिकसूक्तिभिः वैदिकविश्वदृष्टेराधुनिक-विज्ञानस्य च मध्ये सामञ्जस्यं निरूपयन्, विज्ञानं केवलं सूचनां प्रयच्छति, दर्शनं हि प्रज्ञाप्रदातृ इति विलड्यूराँ वर्यस्य मतमुपस्थापयन्, दर्शनादृतेऽपूर्णं हि विज्ञानं, विज्ञानस्य पूर्णत्वप्रदातृ दर्शनं तावद् औपनिषदं वैदिकं दर्शनमेवेति तर्केण प्रतिष्ठापयत्यस्मिन् लेखे प्रबन्धा।

ज्ञान के मूल में जिज्ञासा और जिज्ञासा के मूल में कुछ एक असमाहित प्रश्न अन्तर्निहित होते हैं। ज्ञान की कोई भी धारा उसकी अपवाद नहीं है। जब से मुनष्य जाति ने इस आश्चर्यजनक अद्भुत संसार में पदार्पण किया है तब से ही कुछेक जिज्ञासुओं, कुछेक प्रश्नों की तरंगे उसके मस्तिष्क में उठती रही हैं और उनका समाधान ढूंढने के लिए मनुष्य जाति का प्रयास आज भी जारी है। ये प्रश्न मूलतः सृष्टिरचना से सम्बन्धित हैं। हम कौन हैं? यह ब्रह्माण्ड क्या है? कैसे उत्पन्न हुआ है? किसने इस विषय को बनाया और क्यों बनाया? यही वे मूलभूत प्रश्न हैं जिनका समाधान ढूंढने का प्रयास कर रहे हैं। इस प्रकार वैदिक विश्वदृष्टि और भौतिक विज्ञान दोनों के मूल में छुपे प्रश्न प्रायशः एक जैसे ही हैं। यह देखना दिलचस्प होगा कि दोनों के द्वारा दिये गये समाधानों में क्या कोई विरोध है या नहीं, दोनों के द्वारा जो उत्तर प्रस्तुत किया जाता है इन प्रश्नों का आपस में कहीं-कहीं विरोध प्रतीत होता है किन्तु वस्तुतः उनमें कोई भी विरोध नहीं है। **डॉ० राधाकृष्णन** ने कहा है ''अपने वैज्ञानिक स्वरूप में जो सिद्धान्त अधिक क्रान्तिकारी प्रतीत होते हैं, जैसे कि जीवशास्त्र सम्बन्धी विकासवाद का सिद्धान्त एवं भौतिक जगत् में सापेक्षिकता का सिद्धान्त। उन्होंने सर्वसम्मत

दार्शिनिक सिद्धान्त एवं भौतिक जगत् में सापेक्षिकता का प्रत्याख्यान करने के स्थान पर नवीन क्षेत्र में उनका समर्थन ही किया है।" (भारतीय दर्शन १ पृ०-४३)

जैसा कि **विलड्यूराँ** ने द स्टोरी ऑफ फिलॉसफी में प्रतिपादित किया है कि दर्शन अपने स्वरूप में इन पाँच चीजों को अन्तर्भूत करता है तर्क, सौन्दर्यशास्त्र, नीति, राजनीति और तत्त्वमीमांसा (पृ० २७१ XXVII)। वैदिक विश्वदृष्टि भी इन पाँचों को अन्तर्भूत करती है। यहाँ पर मूलतः तत्त्वमीमांसा को विवेचित करना है। उपर्युक्त प्रश्नों का समाधान ढूंढने के लिए वैदिक ऋषियों के पास न तो आज जैसे साधन व सुविधाएँ थीं और न तो उन्हें उन साधनों और सुविधाओं की अपेक्षा ही थी। उपलब्ध साधनों में भी अनेक साधनों की अनुपयुक्तता का भान उन्हें हो गया था और इसलिए उन्होंने तर्क की अप्रतिष्ठा बतलायी। आत्मा के ज्ञान के लिए जिन साधनों का सुझाव उन्होंने दिया है वह प्रशंसनीय है। जब वैदिक ऋषि कहते हैं कि **"आत्मा वाऽरे द्रष्टव्यः श्रोतव्यो मन्तव्यो निदिध्यासितव्यः"** तो उनकी अप्रतिम अचूक मेधा ही इन पंक्तियों में अभिव्यक्ति होती है। तत्त्वज्ञान की प्राप्ति तर्क से नहीं हो सकती है उसके लिए दर्शन, श्रवण, मनन और निदिध्यासन की आवश्यकता होती है, यही रहस्य उक्त पंक्ति में उद्घाटित है। इन्हीं साधनों से वैदिक ऋषियों ने विश्व का तात्त्विक ज्ञान प्राप्त किया।

भारतीय दर्शन जो कि अनेक सम्प्रदायों में विभक्त है और कम से कम आस्तिक दर्शनों के आचार्य तो अपने सम्प्रदाय को वेदसम्मत बताते हैं और तदनुरूप उद्धरण भी प्रस्तुत करते हैं। वस्तुतः सभी भारतीय दर्शन के सम्प्रदायों के मूलभूत सूत्र वेदों में छुपे हुए हैं। इसलिए वैदिक विश्व दृष्टि एक न होकर अनेक है। कहीं पर 'पतनशील क्रियाशील परमाणुओं के द्वारा विश्वतश्चक्षु, विश्वतोमुख, विश्वतो बाहु और विश्वतस्पात् ईश्वर द्यावापृथिवी को उन्तन्न करता है।' (ऋग्वेद १०.८१.३) ऐसा वर्णन मिलता है तो कहीं पर प्रकृति से समस्त सृष्टि की उत्पत्ति का वर्णन प्राप्त होता है (श्वेताश्वर उपनिषत् ४-५), कहीं पर असत् से सत् की उत्पत्ति हुई है (तैत्तिरीय २-७) ऐसा विवेचन मिलता है, तो कहीं पर एक अनन्त ब्रह्म सत् स्वरूप से सृष्टि की उत्पत्ति का विवेचन उपलब्ध होता है (छान्दोग्य) किन्तु जिस पक्ष पर वैदिक दृष्टि आग्रही दिखती है वह दृष्टि। है अनेक में एक की, अनेक देवताओं में एक देववाद की दृष्टि, इस ब्रह्माण्ड में व्याप्त अनेकता के बीच में एक सतत् अपरिवर्तित एकता की दृष्टि। उस तत्त्व को वैदिक ऋषियों ने नाम दिया ब्रह्म। जो कि सत् है, ज्ञान है, अनन्त

है और आनन्द है। यह ब्रह्म सम्बन्धी अवधारणा उपनिषदों में परिपोषित और पल्लवित हुई।

उपर्युक्त प्रश्नों का उत्तर देते हुए वैदिक ऋषियों ने समाधान दिया है कि सब कुछ वह ब्रह्म ही है **'सर्वं खल्विदं ब्रह्म'** उससे भिन्न दूसरी वस्तु नहीं है **'नेह नानास्ति किञ्चन'** वह ब्रह्म ही है जिससे कि यह समस्त संसार उत्पन्न होता है, जिसमें निवास करता है और जिसमें लीन हो जाता है। वह अपने आपको ही स्वयं संसार के रूप में करता है। किसी दूसरे कर्त्ता की जरूरत नहीं है। वह स्वयं ही कर्त्ता है स्वयं ही उपादान है, स्वयं ही निमित्त है। वही एक तत्त्व ब्रह्म सत् और असत् दोनों की योनि है। वैदिक ऋषि अपनी भाषा में उन्हीं प्रश्नों को उपस्थित करते हैं 'वह कौन सा वन था, वह कौन सा वृक्ष था जहाँ द्युलोक और पृथ्वीलोक आश्रित हैं,'' मनीषी मन से पूछें, वह कौन है जो भुवनों को धारण करता हुआ स्थित है' (ऋग्वेद १०.८१.४) 'वह कौन सा अधिष्ठान था, कौन सा आरम्भण था, कब हुआ जिससे विश्वकर्मा विश्वतक्षा भूमि हो उत्पन्न करते हैं (१०.८१.२)। 'कौन इस भुवन की नाभि को जानता है?, कौन द्युलोक, पृथ्वी और अन्तरिक्ष को जानता है? कौन बृहत् सूर्य के जनित्र को जानता है और चन्द्रमा कहां से उत्पन्न हुआ इसे कौन जानता है,'' (यजुर्वेद ११.६५.२३.५९)। स्वयं उत्तर देते हैं कि 'ब्रह्म ही वह वन था, वह वृक्ष था जिससे द्यावा और पृथ्वी उत्पन्न हुए हैं, मनीषियों मन से कहता हूँ ब्रह्म ही भुवनों का धारण करता हुआ अवस्थित था' (तै० ब्रा० २-८-९-९)। **अथर्ववेद**, में ऋषि कहते हैं 'जो चलता है, गिरता है, स्थित होता है? श्वास लेता है नहीं लेता है, पलक झपकता है और नहीं झपकाता है उसी विश्व रूप ने पृथ्वी को धारण किया है और वह मिलजुल कर एक ही रूप होता है' (अथर्ववेद १०-८-११)। वह वैज्ञानिक दृष्टि ही है जिसके कारण एक तत्त्व को ढूंढने और ज्ञात करने में ऋषि प्रयत्नशील दिखते हैं।

अनेक स्थलों में वैदिक ऋषि संधयापन्न दिखायी पड़ते हैं। लगता है वे सन्देह में हैं, किन्तु वस्तुतः ऐसा नहीं है। यह उस तत्त्व की दुर्बोधता का ही निदर्शन है जो कि वाणी से परे है, मन से भी अगम्य है। उस तत्त्व के विषय में केनोपनिषद् में बहुत मनोहर कथन है 'वह तत्त्व जानने वालों को अविज्ञात है और न जानने वालों को विज्ञात है' **'अविज्ञातं विजानतां। विज्ञातमविजानताम्** २-३'। इसीलिए अनेकत्र उस परमतत्त्व के विषय में सन्देह भी वैदिक ऋषियों के द्वारा समुपस्थापित किया गया है, क्योंकि सम्पूर्णता में उस परमतत्त्व को जानना दुष्कर है। इसीलिए बार-बार ऋषियों को रूपकों से काम लेना पड़ता है। अपने

ज्ञान की सीमितता उजागर करनी पड़ती है। किन्तु यह उनका अज्ञान नहीं है। एक जगह सुस्पष्ट शब्दों में ऋषि कहता है कि 'मैं इस भुवन की नाभि को जानता हूँ, मैं द्यावापृथ्वी और अन्तरिक्ष को जानता हूँ, बृहत् सूर्य के जनित्र को जानता हूँ और चन्द्रमा जहाँ से उत्पन्न हुआ है यह भी जानता हूँ (यजुर्वेद ११-६५-२३-६०)

आज आधुनिक विज्ञान भी वैदिक ऋषियों सी विनम्रता और अपनी अज्ञानता प्रदर्शित और स्वीकार करता हमारे सामने उपस्थित है। क्योंकि वह अपने लक्ष्य में असफल सिद्ध हुआ है। इसका लक्ष्य था सम्पूर्ण विश्व को व्याख्यायित करने के लिए एक नियम उपलब्ध कराना, किन्तु आधुनिक विज्ञान इस स्थिति में कैसे पहुँचा है और कहाँ से चलकर पहुँचा है, यह जानना बहुत ही मनोरंजक है। ३४० ई॰पू॰ ग्रीक दार्शनिक **अरिस्तातिल** ने अपनी पुस्तक 'ऑन द हीवेन्स' में भूकेन्द्रित विश्व का सिद्धान्त प्रतिपादित किया तथा **टालेमी** ने ईसा की द्वितीय शताब्दी में इस सिद्धान्त को परिष्कृत किया। यह सिद्धान्त बिना किसी प्रमाण और प्रयोग से पुष्ट हुए बेरोकटोक सोलहवीं शताब्दी की शुरुआत तक चलता रहा। सोलहवीं शताब्दी में **निकोलस कोपरनिकस** ने सूर्य केन्द्रित विश्व का सिद्धांत प्रतिपादित किया किन्तु वस्तुतः यह सिद्धांत न होकर एक धारणा थी, क्योंकि इसके पक्ष में तर्कों का प्रस्तुतीकरण नहीं था। लगभग सौ साल बीतते-बीतते यह धारणा गम्भीरता से ली गयी जब जर्मन खगोलविद **जोहान्स केप्लर** और **गैलीलियो गैलिली** ने इस धारणा को अपने परीक्षणों और प्रयोगों के आधार पर समर्थित किया। इस प्रकार ईस्वी सन् १६०९ में भूकेन्द्रित विश्व का सिद्धांत निरस्त हुआ तथा **गैलीलियो** के द्वारा विज्ञान को नयी दिशा प्रदान की गयी। वह नयी दिशा थी प्रयोगों और प्रमाणों द्वारा पुष्टि की दिशा। इसी सत्रहवीं शताब्दी में ही **आइजाक न्यूटन** द्वारा गुरुत्वाकर्षण के नियमों और सिद्धांतों का प्रतिपादन किया गया। यही से एक नये विज्ञान का जन्म हुआ जिसके परिशोधन से आज का आधुनिक विज्ञान जन्म लेता है। गैलीलियो के द्वारा विज्ञान को जो नयी दिशा दी गयी थी उसमें प्रयोगों-परीक्षणों और प्रमाणों द्वारा पुष्टि आवश्यक थी, उसी की अगली कड़ी के रूप में न्यूटन की अवधारणाएँ प्रतिपादित की गयीं। न्यूटन से लेकर उन्नीसवीं सदी के अन्त तक का काल शास्त्रीय भौतिकी का काल माना जाता है। शास्त्रीय भौतिकी की जो मूलभूत धारणा थी वह यह कि यह सम्पूर्ण जगत् पूर्णतया अवधार्य है। उन्नीसवीं शताब्दी के शुरूआत में फ्रेंच वैज्ञानिक **मार्किस डी लाप्लास** (Marquis-de-Laplace) ने सुझाव दिया कि इस संसार में कुछ वैज्ञानिक नियमों का वर्ग होगा जो कि इस संसार में होने वाली समस्त

भौतिक घटनाओं की भविष्यवाणी करने में हमारी मदद करेगा। भौतिकी के नियमों और सिद्धांतों की सफलता बहुत कुछ इस धारणा पर आधारित थी।

भौतिकी के विषय में यह ज्ञातव्य है कि भौतिकी का कोई भी सिद्धान्त तभी सही माना जाता है, यदि वह दो जरूरतों को पूरा करे। प्रथमतः यदि वह सिद्धांत एक बड़े पैमाने पर किये गये परीक्षणों और प्रयोगों की पूर्णतया व्याख्या करने में सफल हो और द्वितीयतः यदि वह सिद्धान्त ठीक-ठीक भविष्याकलन करने में सक्षम हो। इस कारण भौतिकी के सभी सिद्धांत हमेशा के लिए परिभाषित नहीं किये जा सकते हैं। जो कुछ हम किसी भी सिद्धांत की परिभाषा के स्थान में देते हैं वह एक कथन मात्र ही होता है। क्योंकि किसी भी सिद्धांत को सही माने जाने के लिए उसकी संगति बड़े पैमाने पर होनी आवश्यक है, किन्तु उसे गलत साबित करने के लिए सिर्फ एक जगह ही विसंगति होनी काफी है। इस प्रकार भौतिकी का कोई भी सिद्धांत एक परिकल्पना मात्र होता है जो कि कभी भी गलत सिद्ध हो सकता है। इसलिए भैतिकीविद् **स्टीफेन हाकिंग** कहते हैं 'कोई भी भौतिकी का सिद्धान्त इस विचार से हमेशा अस्थायी होता है क्योंकि वह एक परिकल्पना मात्र है, आप इसे कभी भी प्रमाणित नहीं कर सकते हैं। (अ ब्रीफ हिस्ट्री ऑफ टाइम पृ० ११)

पहले यह माना जाता था कि प्रकाश सतत रूप से चलता है, तरंगों में चलता है। किन्तु सन् १९०० में **मैक्स प्लैंक** को कुछ परीक्षणों के दौरान इस मान्यता से असुविधा हो रही थी। वे प्रकाश के असमान वितरण की समस्या समाहित नहीं कर पा रहे थे। प्रकाश तरंगों के रूप में यदि चलता है तो उसे समान रूप में वितरित होना चाहिए। इस प्रकार प्रकाश को तरंगों के रूप में चलने की धारणा को स्वीकारने पर इस असमान वितरण की व्याख्या संभव नहीं हो रही थी, प्लैंक ने सोचा कि प्रकाश शायद क्वांटम में बण्डलों में चलता है और इस प्रकार उक्त समस्या को समाहित करने में कामयाब रहे। इसके बाद **आईस्टाइन** ने भी इसे पुष्ट किया।

न्यूटन के गुरुत्वाकर्षण सिद्धांत (Theory of Gravity) के साथ भी यही तो हुआ, गुरुत्वाकर्षण के सिद्धान्तों के अनुसार ग्रहों की गति आदि की समुचित व व्यवस्थित व्याख्या तथा भविष्याकलन हो रहा था, किन्तु बहुत सही-सही निरीक्षण करने पर बुध के विषय में यह अनुभव हुआ कि जैसा न्यूटनीय सिद्धान्त के आधार पर उसकी गति व स्थिति का भविष्याकलन किया जाता है, उससे थोड़ा सा अन्तर दृष्टि में आता है। इस प्रकार न्यूटनीय सिद्धान्त का परित्याग करना पड़ा और आईस्टाइन के सापेक्षिकता सिंद्धान्त (Theory of Relativity) को

स्वीकारना पड़ा। **आईस्टाइन** के भविष्याकलन बाद में निरीक्षण से संगत सिद्ध हुए और न्यूटन के नहीं, सो आईस्टाइन के सिद्धांत या परिकल्पना की पुष्टि हुई। बुध जो कि सूर्य का निकटतम ग्रह है, सूर्य के सबसे ज्यादा गुरुत्वाकर्षण को अनुभव करता है और उसका एक दीर्घवृत्तीय अनूठा परिपथ है। यह रहस्य सा था, आईस्टाइन ने इसकी व्याख्या की कि बुध के वृत्तीय परिधि का केन्द्र घूमता हुआ हो सकता है जिसकी दर एक डिग्री दस हजार वर्षों में है। यह प्रभाव अभी थोड़ा है, किन्तु सन् १९१५ में यह ध्यान में आया। इससे भी आईस्टाइन का सापेक्षिकता सिद्धांत पुष्ट हुआ।

आईस्टाइन के सापेक्षिकता सिद्धांत ने भौतिकी के क्षेत्र में कई प्रचलित मान्यताओं को उलट-पलट दिया। समय को इसके पूर्व में दिक् (Space) से अलग और निरपेक्ष माना जाता था, किन्तु आईस्टाइन ने सापेक्षिकता सिद्धांत के द्वारा यह बताया कि काल भी दिक् का ही एक आयाम है। हर व्यक्ति का अपना अलग-अलग काल का मापन होता है। आईस्टाइन के सापेक्षिकता सिद्धांत के मूल में यह बात है कि विज्ञान के नियम किसी भी स्वतन्त्र द्रष्टा के लिए समान हैं, भले ही द्रष्टा की गति कुछ भी हो। कोई भी द्रष्टा प्रकाश की गति को एक समान ही अनुभव करता है। इस एक साधारण सी धारणा ने अनेक सिद्धांतों को जन्म दिया। इसी धारणा ने यह भी सिद्धान्तित किया कि कुछ भी प्रकाश की गति से ज्यादा तेज नहीं चल सकता है। इस धारणा से ही आईस्टाइन का प्रसिद्ध समीकरण $\mathbf{E=MC^2}$ जन्म लेता है। E का अर्थ है ऊर्जा, M का अर्थ है मॉस-संहति), C का अर्थ है प्रकाश की गति। मॉस संहति को हम मोटे तौर पर भार ही मानते हैं, किन्तु भार और संहति में फर्क है। किसी वस्तु पर पृथ्वी के गुरुत्वाकर्षण के कारण पड़ने वाले खिचाव को उसका भार कहा जाता है जो कि स्थान-स्थान पर गुरुत्वाकर्षण में परिवर्तन की वजह से बदलता रहता है। जैसे भूमध्यरेखा पर किसी वस्तु का जो भार होता है वही भार ध्रुवों पर नहीं होगा, उससे ज्यादा होगा क्योंकि ध्रुवों पर गुरुत्वाकर्षण ज्यादा होता है। संहति किसी पदार्थ द्वारा गति परिवर्तन के प्रति प्रतिरोध को कहते हैं। धारणा यह है कि जो वस्तु जितनी तेजी से चलती है उस वस्तु में गति परिवर्तन के प्रति उतना ही प्रतिरोध बढ़ता है। इस प्रकार वेग से वस्तु की संहति बढ़ती है। जैसे यदि कोई वस्तु प्रकाश की गति के दस प्रतिशत गति से चले तो उस की संहति सामान्य से .५ प्रतिशत ज्यादा होगी, यदि कोई वस्तु प्रकाश की गति के ९० प्रतिशत गति से चले तो उसकी संहति उसकी सामान्य संहति से दो गुनी हो जायेगी। इसी प्रकार कोई वस्तु जब गति करती है तो उसी लम्बाई में कमी आती है। इस तरह

यदि कोई वस्तु प्रकाश की गति से चले तो उसकी संहति अपरिमित होगी और लम्बाई काल्पनिक। इसीलिए कोई वस्तु प्रकाश की गति से नहीं चल सकती है। सापेक्षिकता सिद्धान्त के अनुसार आईस्टाइन ने कहा है कि वस्तु की संहति वेगानुसार परिवर्तित होती रहती है, शास्त्रीय भौतिकी में उसे अपरिवर्तनीय माना जाता है। ग्रहों आदि की गति के विषय में आईस्टाइन का कथन तो बड़ा मौलिक, अनूठा और आश्चर्यजनक है। ये ग्रह गोलाकार या वृत्ताकार नहीं चलते बल्कि वे सीधे रास्ते से एक वक्र दिक् में चलते हैं। जैसे यदि हम गेंद पर सीधी रेखा खींचने का प्रयास करें तो वह वक्र हो जायेगी, गोल हो जायेगी। उसी प्रकार दिक् की वक्रता की वजह से इन सभी ग्रहों का परिक्रमापथ वक्र है, वृत्ताकार है। दिक् की वक्रता का आशय है कि प्रकाश दूर तक सीधे रास्ते पर दिक् में नहीं चल सकता है। इसका निहितार्थ यह भी है कि गुरुत्वाकर्षण क्षेत्र का प्रभाव केवल ग्रहों आदि पर ही नहीं होता है बल्कि प्रकाश पर भी हुआ करता है। जो कि न्यूटनीय भौतिकी तक नहीं माना जाता था। इस मायने में आईस्टाइन की सापेक्षिकता की अवधारणा न्यूटनीय अवधारणा का ही विस्तार है। सापेक्षिकता में दिक्काल पृथ्वी के सतह के समान ही हैं, अन्तर बस इतना है कि पृथ्वी की सतह द्विआयामी है और दिक्काल के चार आयाम हैं। इसको इस तरह से समझा जा सकता है कि पृथ्वी पर किसी स्थल के विषय में बतलाने के लिए आपको सिर्फ दो चीजों की आवश्यकता होती है। अक्षांश रेखा और देशांतर रेखा के द्वारा किसी वस्तु की विशेष स्थल में स्थिति आप बता सकते हैं। किन्तु अन्तरिक्ष में अवस्थित किसी वस्तु, ग्रह, तारे आदि की स्थिति बताने के लिए आपको तीन चीजों की जरूरत पड़ती है। जैसे कमरे में फर्श से ऊपर अन्तरिक्ष में स्थित किसी वस्तु की स्थिति बताने के लिए तीन चीजों का वर्णन आवश्यक होगा, यथा–चार फुट एक दीवार से, तीन फुट दूसरी से और दो फुट जमीन से ऊपर। इसमें एक समय का आयाम और जोड़ दिया है। इस तरह इस चार आयाम वाले वक्रदिक् काल में प्रकाश भी वक्र चलता है। इस धारणा का निष्कर्ष यह भी है कि जो ब्रह्माण्ड हमें आज दिख रहा है यह ब्रह्माण्ड आज ऐसा है नहीं, क्योंकि बहुत सी आकाशगंगाओं और तारों से प्रकाश हमतक पहुँचने में ही हजारों वर्ष लग जाते हैं। ऐसी स्थिति में वे हमें आज जैसे दिखते हैं, वे ऐसे हजारों वर्ष पहले थे। आज वे यदि नष्ट हो जायें तो, हमें यह एक हजार वर्षों के बाद ज्ञान हो सकेगा।

किन्तु इस सापेक्षिक अवधारणा की समस्या यह है कि यह बिगबैंग की अवस्था में खुद अपने ही पतन की घोषणा कर देती है। सन् १९२९ में खगोल वैज्ञानिक **हबले** ने अपने सूक्ष्म निरीक्षण के आधार पर प्रतिपादित किया कि यह ब्रह्माण्ड फैल रहा है। आकाश गंगायें एक दूसरे से अत्यन्त तीव्र गति से विसर्पित

हो रही हैं, उनके बीच क़ी दूरियाँ अत्यन्त तीव्र गति से बढ़ रहीं हैं। हबले के पूर्व ही रूसी वैज्ञानिक **अलेक्जेंडर फ्रीडमान** ने सन् १९२२ में ही सापेक्षिकता सिद्धान्त पर आधारित अपने आकलन से विश्व की सतत विस्तारित अवस्था की घोषणा कर दी थी, हबले के द्वारा उसकी पुष्टि कर दी गयी। सापेक्षिकता सिद्धान्त के अनुसार यदि यह विश्व अभी विस्तारित हो रहा है तो निश्चित रूप से इसके सापेक्ष पूर्व में अत्यन्त सम्पीडित, संकुचित अवस्था में रहा होगा। इस प्रकार स्थिति यह आती है कि यदि सापेक्षिकता की अवधारणा सही है तो कोई एक विशिष्ट अवस्था एक बिगबैंग अवश्य होना चाहिए, जिससे कि विश्व का विस्तारण प्रारम्भ हुआ है। इसके साथ यह भी इसके सापेक्ष निष्कर्ष निकलता है कि विश्व के अत्यन्त विस्तारण के उपरान्त उसके संकुचन की अवस्था भी होगी और संकुचन के क्रम में संकुचित विश्व पुनः एक विशिष्ट अवस्था को प्राप्त कर लेगा ऐसा भौतिकी **विद् बिंगक्रंच** कहते हैं। इस प्रकार यह सापेक्षिकता की अवधारणा इन दोनों ही अवस्थाओं में अपने सहित भौतिकी के समस्त नियमों के पतन की घोषणा कर देती है। इसलिए यह अवधारणा अपने आप में अधूरी है। इसी कारण यह नियम यह नहीं बता सकता है कि यह ब्रह्माण्ड कैसे प्रारम्भ हुआ? यह अवधारणा यह तो बता सकती है कि विश्व इस समय कैसे चल रहा है। यह भी बताती है कि यह ब्रह्माण्ड कैसे शुरू हुआ और इसका कैसे अन्त होगा? इसीलिए **स्टीफेन हाकिन्ग** कहते हैं कि 'एक विशिष्ट अवस्था में सामान्य सापेक्षिकता और सभी अन्य भी भौतिकी के नियम टूट जाते हैं, कोई भी यह आकलन नहीं कर सकता है कि उस विशिष्ट अवस्था से क्या बाहर आयेगा' (अ बीफ हिस्ट्री ऑफ टाइम पृ० १२८)।

इसके समानान्तर ही **वार्नर हाइजेनवर्ग, इरविन श्रॉडिंजर** और **पाल डिराक्** ने मैक्स प्लैंक द्वारा आविष्कृत क्वांटम की अवधारणा को परिष्कृत किया, जिसे क्वांटम् मेकैनिक्स कहा जाता है। यह क्वांटम मेकैनिक्स वार्नर हाइजेनबर्ग के अनिश्चितता के सिद्धान्त पर मूलतः आश्रित है। इस अवधारणा के अनुसार कण बहुत अलग नहीं हैं, उनकी भली प्रकार परिभाषित स्थिति और वेग नहीं है तथा वे देखे नहीं जा सकते हैं। वस्तुतः यह मैक्स प्लैंक की अवधारणा की स्वाभाविक परिणति है। मैक्स प्लैंक ने जो अवधारणा प्रस्तुत की थी उसके अनुसार-यद्यपि प्रकाश तरंगों के रूप में है किन्तु कुछ बार यह इकट्ठे किये गये कणों जैसा व्यवहार करता है। इस प्रकार प्रकाश तरंगे किसी मनमाने मात्रा में उत्सर्जित या अवशोषित नहीं होती हैं अपितु एक निश्चित मात्रा में बंडलों में उत्सर्जित या अवशोषित होती हैं। भविष्य में किसी कण की स्थिति और वेग का आकलन करने के लिए आवश्यक है कि आप वर्तमान में उस कण की स्थिति

और वेग को सही-सही जानें। इसके लिए कण को प्रकाशित करना आवश्यक होगा और आपको इसके लिए कम-से-कम कए क्वान्टा (एक बंडल) प्रकाश का उपयोग करना ही पड़ेगा। यह मात्रा उस कण को आन्दोलित कर देगी तथा उसकी स्थिति और वेग परिवर्तित हो जायेगा। इस परिवर्तन को किसी तरह भी आकलित नहीं किया जा सकता है। इस प्रकार यह सैद्धान्तिक रूप से सामने आता है कि आप किसी भी कण की (और इसी वजह से सम्पूर्ण ब्रह्माण्ड क्योंकि ब्रह्माण्ड भी तो अनन्त कणों से ही बना है) स्थिति और वेग एकदम सही सही नहीं जान सकते हैं। यदि एक का भली प्रकार ज्ञान हुआ तो दूसरे का उससे कम ही ज्ञान हो सकेगा।

क्वांटम मेकैनिक्स किसी निरीक्षण के किसी एक निश्चित परिणाम का भविष्यकथन नहीं करता है, बल्कि उसकी जगह पर कुछ एक संख्याओं में परिणाम की सम्भाव्यता को बतलाता है। किसी बड़े पैमाने पर परीक्षण करने पर एक ही परिणाम हमेशा नहीं निकलेगा बल्कि कुछ में परिणाम 'क' तो कुछ में 'ख' निकलेगा, जैसे सिक्का उछालने पर उसके चित या पट गिरने की सम्भावना बराबर रहती है, जिसका भविष्य कथन कोई भी कर सकता है। उसी प्रकार जितनी सम्भावनाएं हो सकती हैं, उन सबके विषय में क्वान्टम मेकैनिक्स भवष्यिकथन करता है। इस प्रकार क्वांटम मेकैनिक्स विज्ञान में एक अननुमेयता और एक संयोग के तत्त्व की उपस्थिति बताता है, जो कि अपरिहार्य है। प्लैंक अवधारणा के अनुसार जैसे प्रकाश तरंगों में होते हुए भी कणों के बंडल जैसा बर्ताव करते हैं। इस अवधारणा ने बहुत लम्बे समय से चली आ रही एक समस्या को समाहित कर दिया। जिस प्रकार ग्रह तारों की परिक्रमा करते हैं। उसी प्रकार इलेक्ट्रान अपने केन्द्र की परिक्रमा करते हैं। किन्तु जिस तरह तारों में गुरुत्वाकर्षण होता है, उसी तरह परमाणु केन्द्र में गुरुत्वाकर्षण नहीं होता है। परमाणुकेन्द्र धनात्मक और इलेक्ट्रान ऋणात्मक विद्युत आवेश से युक्त हैं। इसलिए इलेक्ट्रान केन्द्र की परिक्रमा करते हैं। किन्तु इसमें समस्या यह थी कि इस प्रकार तो कभी-न-कभी इलेक्ट्रानों को केन्द्र में गिर जाना चाहिए, क्योंकि विद्युत यांत्रिकी के नियमों के अनुसार गति करने से इलेक्ट्रान की ऊर्जा का क्षय होगा और फिर केन्द्र के आकर्षण की वजह से वे केन्द्र में जा गिरेंगे। इसका समाधान क्वांटम मैकैनिक्स ने यह कह कर दिया कि, चूंकि इलेक्ट्रान तरंगों के रूप में चलते हैं, इसलिए वे अपने वेग से ही पुनः वेग हासिल करते रहते हैं, उनकी ऊर्जा का क्षय नहीं होता है। इस प्रकार क्वांटम मेकैनिक्स अनेक समस्याओं को समाहित करने में सफल रहा। किन्तु इसके लिए मूल्य क्या चुकाया गया है, देखना मनोरंजक है।

शास्त्रीय भौतिकी की जो धारणा थी कि सभी परिघटनाओं को समीकरणों की शर्तों पर व्याख्यायित और आकलित किया जा सकता है, वह खण्डित हो गयी, क्योंकि ब्रह्माण्ड में कुछ ऐसा है जो अवधार्य नहीं है, अनुमेय नहीं है। शुरू में यह माना जाता था कि परमाणुओं से यह ब्रह्माण्ड बना है, परमाणुओं को मूलभूत तत्त्वो के रूप में जाना जाता था। वे आज खण्डित कर दिये गये हैं और आज हमारे सामने जो तत्त्व मूल तत्त्वों के रूप में हैं– इलेक्ट्रान और क्वार्क, वह प्रत्यक्ष सिद्ध नहीं हैं और वस्तुतः उस अर्थ में तात्त्विक नहीं हैं जिस प्रकार पेड़ पौधे आदि। **हाइजेनबर्ग** कहते हैं 'क्वांटम अवधारणा के प्रकाश में .... मूलभूत तत्त्व उस अर्थ में दूर तक तात्त्विक नहीं है जिस अर्थ में दैनिक जीवन की चीजें तात्त्विक हैं, जैसे वृक्ष या पत्थर (उद्धृत-डांसिंग वू ली मास्टर्स पृ० २१६)। ऐसा इसलिए है क्योंकि ये तरंगों के रूप में हैं। **स्टीफेन हाकिंग** कहते हैं कि 'हम यह अपेक्षा कर सकते हैं कि जिन्हें हम आज मूलभूत तत्त्व मानते हैं, हो सकता है आगे इन इलेक्ट्रान और क्वार्क से भी मौलिक कुछ और संरचना परतों को ढूंढ लें' (आ ब्रीफ हिस्ट्री ऑफ टाइम, पृ० १७७)। इस प्रकार वस्तुतः हमारे पास कोई भी मूलभूत पदार्थ शेष नहीं बचता है। विज्ञान कोई एक अवधारणा नहीं सुलभ करा सका है जो इससे अपेक्षा थी, जिसके आधार पर समग्र विश्व को व्याख्यायित किया जा सके। उसने कई छोटे-छोटे नियम हमें उपलब्ध कराये हैं जो आपस में ही एक दूसरे की सहायता नहीं करते हैं। ऐसा लगता है जैसे कृष्ण को बांधने के लिए यशोदा रस्सी ला रही हैं और हर रस्सी छोटी पड़ जा रही है।

वस्तुतः आज विज्ञान तमाम चिन्तन, तमाम निरीक्षणों-परीक्षणों के उपरान्त उस मोड़ पर आकर खड़ा हुआ है जिस मोड़ से भारतीय दर्शन परम्परा में अद्वैतवादियों और शून्यवादियों में शास्त्रार्थ प्रारम्भ हुआ था। आप चाहें तो यह मान सकते हैं असत् से सत् की उत्पत्ति हुई है, चाहें तो यह मान सकते हैं कि समस्त विश्व ही ब्रह्म है और सत् है, उसी सत् से सत् की उत्पत्ति हुई है। **नासदीय-सूक्त** में 'न सत् था न असत् था', कहने का आशय यही है कि उस तत्व को सत् कहना भी मुश्किल है क्योंकि उसकी प्रतीति सम्भव नहीं है, असत् कहना भी मुश्किल है क्योंकि वह है।

क्या ये वही विचारधारा और वही मार्ग नहीं हैं जिस मार्ग का अन्वेषण वैदिक ऋषियों ने सूक्तों और उपनिषदों में किया है? क्या वैदिक विश्व दृष्टि भी इन्हीं प्रश्नों पर नहीं विचार करती रही है? आज भौतिक विज्ञानी इस तरफ भी विचार करते हुए वैदिक विश्व दृष्टि को ही सत्यापित करते हैं। **इरविन**

श्रॉडिंजर इसके लिए उपनिषदों की ओर देखते हुए दिखायी पड़ते हैं। (माई वर्ल्ड व्यू ऑफ दा वर्ल्ड, चैप्टर-४)। **रोजर एस. जोंस** कहते हैं कि 'मेरे लिए, यह सब कुछ पूर्व के इस विचार से सम्बद्ध है, जिसके अनुसार यह ब्रह्माण्ड एक सीमारहित एकता है, एक है जो अपने आप में ही अन्तर्विष्ट है' (भूमिका, फिजिक्स ऐज मेयकर)। यह ऋग्वेद के उस कथन– 'एक ही सद् है जिसे विप्र बहुत तरीके से कहते हैं' का पुनः कथन है। वैदिक साहित्य में भी यह विचार बार-बार आता है कि यह विश्व सत् से हुआ या असत् से!, कही सत् से हुआ और कहीं असत् से इस तरह के विचार मिलते हैं। किन्तु **छान्दोग्योपनिषद्** में सुस्पष्टतः सत् से ही सत् की उत्पत्ति बतलाते हैं तथा प्रश्न उठाते हैं कि आखिर असत् से सत् कैसे उत्पन्न हो सकता है? (छान्दोग्य ६-२-१,२)।

कण-तरंग द्वैधता पर भौतिक विज्ञानी चिन्तित हो सकते हैं। आखिर प्रकाश कैसे तरंग रूप होते हुए कण जैसा व्यवहार कर सकता है? कण कैसे तरंगवत् व्यवहार कर सकता है? किन्तु 'रूपं रूपं मधवा बोभवीति' इस वैदिक चिन्तन का आधार जिसके पास हो उसे इस पर कोई आश्चर्य नहीं होता है। एक वही सत् कभी तरंग के रूप में कभी कण के रूप में व्यवहार करता है, अपने को दर्शाता है। यह उसकी महिमा ही है।

हाईजेनवर्ग का अनिश्चितता के सिद्धान्त को मापने के साधनों की सीमा का ही निदर्शन नहीं है बल्कि मानव प्रजाति के ज्ञान की सीमा का भी निदर्शन है। इसी कारण वैदिक साहित्य में हम नेति नेति के रूप में उस परमसत्ता का वर्णन प्राप्त करते हैं। **पुरुष सूक्त में** जब ऋषि कहते हैं 'वह पुरुष त्रिपात् ऊर्ध्व है, उसका पाद ही यहाँ पर सृष्टि के रूप में उत्पन्न हुआ है' तो वह यही संकेतित कर रहे होते हैं कि दृश्यमान् जगत् उस चेतन सत्ता का अंश मात्र है। जो ज्ञात है अज्ञात उससे कहीं बहुत ज्यादा है। आज भौतिक विज्ञानी अनेक ब्रह्माण्डों की भी बात करते हैं और उसकी सम्भावना से इनकार नहीं करते हैं। इतनी सुविधा सम्पन्न होने पर भी हमारी दृष्टि सीमा से बाहर भी अनेक आकाश गंगाएं हैं। भौतिक विज्ञान आज हमें बता रहा है कि चेतना और शरीर दोनों एक हैं। क्या समस्त विश्व सच्चिदानन्दात्मक बताते हुए वैदिक दृष्टि ने यही कार्य नहीं किया था? आज जब भौतिक विज्ञानी बिगबैंग और बिगक्रंच अवस्थाओं की बात कर रहे हैं तो क्या ऐसा नहीं लगता है कि कोई ऐसी ही बात शायद शब्दान्तर से **मुण्डकोपनिषद्** में कही गयी है? जहाँ पर कहा गया है कि 'जैसे ऊर्णनाभ सृजन करता है और पुनः ग्रहण कर लेता है.........उसी प्रकार अक्षर से यह विश्व उत्पन्न होता है' (मुण्डकोपनिषद् १-७)। आखिर भौतिक विज्ञानी भी बिगबैंग से

सृष्टि का विस्तार और बिगक्रंच में सृष्टि की लीनता ही तो स्वीकार करते हैं। यहाँ पर मैं अपनी बात समाप्त करना चाहूँगा। **विल ड्यूरां** ने कहा है कि "विज्ञान हमें जानकारी देता है किन्तु सिर्फ दर्शन ही हमें प्रज्ञा प्रदान करता है" (द स्टोरी ऑफ फिलासफी भूमिका पृ० xxvii)। इस तरह विज्ञान दर्शन के बिना अधूरा है और विज्ञान को पूर्णता प्रदान करने वाला दर्शन वैदिक औपनिषदिक दर्शन ही है। विज्ञान का मार्ग भी दूसरा नहीं है।

---

1. The eventual goal of science is to provide a single theory that describes the whole universe. (A Brief history to time p. -11)

१. ऋग्वेद
२. यजुर्वेद
३. अथर्ववेद
४. तैत्तिरीय ब्राह्मण
५. छान्दोग्योपनिषद्
६. तैत्तिरीयोपनिषद्
७. केनोपनिषद्
८. मुण्डकोपनिषद्
९. श्वेताश्वतरोपनिषद्
१०. भारतीय दर्शनः डॉ० राधाकृष्णन् अनु० नन्द किशोर गोभिल राजपाल एण्ड संस।
११. द स्टोरी ऑफ फिलासफी : विल ड्यूरां।
१२. माई वर्ल्ड व्यू ऑफ द वर्ल्ड : इरविन श्रॉडिंजर, कैम्ब्रिज यूनि, प्रेस लंदन १९६४।
१३. फिजिक्स ऐज मेटाफर : रोजर एस.जोंस, वाइल्ड वुड हाउस लंदन १९८३।
१४. द डांसिंग वू ली मास्टर्स : गैरी जुकाव न्यूयॉर्क १९७९।
१५. अ ब्रीफ हिस्ट्री ऑफ टाइम : स्टीफेन हाकिंग बैंटम प्रेस ग्रेट ब्रिटेन पुनः प्रकाशन १९९७।

अभिज्ञानशकुन्तल-बंगालीवाचना की मौलिकता के समर्थक नवीन प्रमाण

वसन्तकुमार म. भट्ट

पाण्डुलिपीनां परस्परं प्राचीनतानिर्धारणक्रमे नवं पन्थानं प्रदर्शयति एषः लेखः। अभिज्ञानशाकुन्तलस्य उपलभ्यमानानि वाचनानि भृशं परिशील्य बङ्गवाचनस्य मौलिकतासमर्थकं प्रमाणमुस्थाप्यते। "सानुक्रोशोऽप्यार्यपुत्रः मयि विरसः संवृत्तः" इति, "ततोऽनुकम्पिता भवेयम्" इति च शाकुन्तलं वचनमुद्धृत्य बङ्गवाचनात् तस्य प्राचीनतां निश्चिनोति गवेषकः।

भूमिका

इसमें दो मत नहीं है कि महाकवि कालिदास का अभिज्ञाश(शा)कुन्तल नाटक सर्वश्रेष्ठ है। लेकिन इस नाटक के शीर्षक से लेकर अन्तिम भरतवाक्य पर्यन्त का जो पाठ पाण्डुलिपियों में संचरित हुआ है वह नाना प्रकार का दिखाई देता है। अतः इस नाट्यकृति के किसी भी वाक्य को लेकर यह पूछा जाए कि-क्या यह वाक्य कालिदास ने लिखा था? तो इतना निश्चित है कि इसमें दो मत अवश्य सामने आयेंगे।[१]

इस नाट्यकृति का ''समीक्षित पाठसम्पादन'' प्रस्तुत करने का दावा अनेक गणमान्य विद्वानों ने किया है।[२] लेकिन इनमें से किसी का भी समीक्षित पाठ सर्वसम्मत नहीं हुआ है। आज की प्रवर्तमान स्थिति यही है कि कालिदास के अभिज्ञानश(शा)कुन्तल नाटक का पाठ कम से कम पाँच वाचनाओं में प्रवहमान दिखाई देता है। १. देवनागरी-वाचना, २. दाक्षिणात्य-वाचना, ३. काश्मीरी-वाचना, ४. मैथिली-वाचना एवं ५. बंगाली-वाचना। इन पाँचों वाचनाओं में जो पाठ-वैविध्य है उसको हम मुख्य रूप से दो परम्पराओं में विभक्त कर सकते हैं:- (क) लघुपाठ परम्परा और (ख) बृहत् पाठपरम्परा। प्रथम परम्परा

में इस नाटक का शीर्षक-अभिज्ञानशाकुन्तलम है, और द्वितीय परम्परा में–अभिज्ञानशकुन्तल है। पूर्वोक्त पञ्चविध वाचनाओं में से प्रथम दो वाचनायें लघुपाठ परम्परा वाली है, तथा अन्तिम दो वाचनायें बृहत् पाठपरम्परा वाली हैं। लेकिन जो काश्मीरी की तृतीय वाचना है, वह न अतिलघु है और न अतिबृहत् है–मध्यम विस्तारवाली है–ऐसा डॉ० एस० के० बेलवालकरजी का मत है। फिर भी यह वाचना बंगाली-वाचना की ओर थोड़ा झुकाव रखने वाली तो है ही–यह भी ज्ञातव्य है।

इस तरह अभिज्ञानश(शा)कुन्तलम नाटक का पाठ मुख्य रूप से दो–लघुपाठ और बृहत्पाठ–परम्पराओं में संचरित हुआ है। किन्तु यह नाटक एककर्तृक रचना है, इसलिए एक प्रश्न तो उठेगा ही कि दोनों तरह का अभिज्ञान-श(शा)कुन्तल तो कालिदास द्वारा नहीं लिखा हो सकता। अर्थात् हमें यह ढूँढना ही चाहिये कि इस नाटक की दो तरह की पाठपरम्परा में से किस परम्परा का पाठ मौलिक हो सकता है। तार्किक दृष्टि से सोचा जाय तो यहाँ दोनों तरह की सम्भावनायें हो सकती हैए जैसा कि - १. लघुपाठ में कालान्तर में (नाट्यप्रयोग के दौरान) कुछ अंश नये जोड़े गये होंगे, ऐसे प्रक्षिप्तांश के कारण शाकुन्तल का बृहत् पाठ तैयार हुआ होगा अथवा २. महाकवि के द्वारा ही प्रणीत बृहत्पाठ में से कुछ अंश हटा कर (रंगभूमि के अनुरूप, सीमित समय में प्रस्तुत होंने वाला) नाटक का संक्षिप्त (लघु) पाठ बाद में तैयार किया गया होगा। अतः यह कहना मुश्किल है कि कालिदास ने ही अपने हाथ से लिखा हो, ऐसा (मौलिक) पाठ कौन सी परम्परा में सुरक्षित रहा होगा? यह प्रश्न निरतिशय विवादास्पद होते हुए भी विद्वानों के लिये अनुपेक्ष्य है। इसीलिये जब तक इस प्रश्न का बुद्धिग्राह्य समाधान न मिले तब तक विद्वज्जगत् में इस दिशा के प्रयास जारी रहने चाहिये और किसी भी कृति के पाठ की विश्वसनीयता जब तक सिद्ध नहीं होती है तब तक उसके साहित्यिक गुण-दोष की चर्चा करना भी सर्वथा व्यर्थ है।

१-१. नाटक जैसी जो एककर्तृक रचना होती है उसका पाठ जब प्रतिलिपिकरण के द्वारा पाण्डुलिपियों में संचरित होता है तो उसमें अनेक पाठभेद (पाठान्तर), अपपाठ, प्रक्षेप, श्लोकों की आनुक्रमिकता में विभेद, पात्रसृष्टि के नामों में बहुविधता तथा उक्ति के वक्ताओं में परिवर्तनादि दिखाई देते हैं। ऐसी स्थिति में जो पाठालोचना करके समीक्षित पाठसम्पादन तैयार किया जाता है, उसमें दो तरह की सम्भावनाओं की परीक्षा की जाती है:–(क) अनुलेखनीय सम्भावना, (ख) तथा आन्तरिक सम्भावना। उदाहरण के रूप में देखें तो प्रो. श्री रेवाप्रसाद

जी ने कालिदास के समय में प्रचलित ब्राह्मीलिपि के अक्षरों के आकार को ध्यान में लेते हुए, शाकुन्तल के नान्दी-पद्य में 'प्रपन्नः' और 'प्रसन्नः' - जैसे दोनों उपलब्ध पाठान्तरों को अमान्य घोषित करके, 'प्रपन्नान्' जैसे नये पाठ की सम्भावना प्रस्तुत की है। इसको अनुलेखनीय सम्भावना कहते हैं।[३] दूसरी ओर, डॉ॰ एस. के. बेलवालकरजी ने "**निसर्ग-कन्या शकुन्तला**" शीर्षकवाले आलेख में जो उदाहरण प्रस्तुत किये हैं, वे आन्तरिक सम्भावना के ध्यानास्पद उदाहरण हैं (कालिदास-ग्रन्थावली (हिन्दी अनुवाद के साथ), १९५३)[४]।।

१-२. विद्वज्जगत् में अभिज्ञानशाकुन्तल के श्रद्धेय पाठ के रूप में बहुशः देवनागरी वाचना का लघुपाठ ही प्रचार में हैं (तथा दाक्षिणात्य वाचना का पाठ बहुशः देवनागरी वाचना के साथ साम्य रखता है। अतः उसका स्वतन्त्र मूल्य कम है) और देवनागरी वाचना के पाठ में ही व्यंजना का आधिक्य है तथा बंगाली वाचना के पाठ में स्थूल शृङ्गारिक दृश्यावली ज्यादा है- ऐसा अनेक विद्वानों का मन्तव्य है।[५] दूसरी ओर, देवनागरी वाचना का पाठ (रंगभूमि के अनुरूप बनाने के लिये) संक्षिप्त किया गया है - ऐसा कहने वालों में सर्वप्रथम कोलकाता के प्रॉफेसर डॉ. श्री दिलीपकुमार कांजीलाल (ज्ञंदरपसंसए १९८०) का प्रयास अतीव ध्यानास्पद है। उन्होंने अनेकानेक प्रमाणों से यह प्रस्थापित किया है कि बंगाली वाचना में संचरित हुआ पाठ ही सर्वाधिक श्रद्धेय है एवं प्राचीनतम भी है (दुर्भाग्य से उनके ग्रन्थ का प्रचार देश के कौने-कौने में नहीं हुआ है)। किन्तु जिन सन्दर्भों की ओर सम्माननीय विद्वान् डॉ. श्री कांजीलाल का भी ध्यान नहीं गया है और जो बंगाली पाठ की मौलिकता के समर्थक बन सकते हैं- ऐसे सन्दर्भों की चर्चा यहाँ प्रस्तुत की जा रही है।।

२. अभिज्ञानशकुन्तल नाटक के वस्तुग्रथन में रूप - प्रतिरूप (दृश्य-प्रतिदृश्य) की पद्धति दिखाई दे रही है। जैसा कि- प्रथम अङ्क में शिकारी दुष्यन्त का प्रवेश होता है, तो सप्तम अङ्क में सिंहशावक को सताने वाला सर्वदमन भरत का दृश्य आता है। तृतीय अङ्क में विटपान्तरित दुष्यन्त शकुन्तला की मदनावस्था को सुनता है (शाकु. ३/८ के बाद) तब बोलता है - श्रुतं श्रोतव्यम्। फिर वही दुष्यन्त पंचमाङ्क में शकुन्तला को ताना मारता सुनाई पड़ता है कि- श्रोतव्यम् इदानीं संवृत्तम् (शाकु. ५/२२ के उपर)। उसी तरह से प्रथमाङ्क में भ्रमरबाधा प्रसंग में दुष्यन्त भ्रमर के प्रतिस्पर्धी के रूप में "वयं तत्त्वान्वेषान् मधुकर, हतास्त्वं खलु कृती" (शाकु. १/२०) कहता है। वही दुष्यन्त षष्ठाङ्क में, चित्रफलक में भ्रमरबाधा प्रसंग का फिर से निरूपण करता है। तब भ्रमर को .कहता है कि-बिम्बाधरं स्पृशसि चेद् भ्रमर, प्रियायास्त्वां कारयामि कमलोदरबन्धनस्थम्

(शाकु. ६/२०)। इस तरह से, इस कृति में आदि से लेकर अन्त तक रूप - प्रतिरूप की विधा से नाट्यकार्य प्रवर्तित किया गया है। इस तरह की निरूपण शैली को आधार बना कर सोचा जाय तो, षष्ठाङ्क में (प्रतिरूप में) निरूपित अन्य प्रसंगों का मूल रूप देवनागरी वाचना के तृतीय अङ्क के पाठ में होना ही चाहिये। लेकिन वे नहीं हैं। अतः यह शङ्का दृढ हो कर सामने आती है कि मूल बंगाली वाचना वाले बृहत् पाठ का देवनागरी वाचना में संक्षेप किया गया है। इस सन्दर्भ में बंगाली वाचना में तृतीयाङ्क का जो बृहत् पाठ (कम से कम १२वीं शताब्दी से संचरित हो कर) हमारे पास आया है (Kanjilal, १९८०)[६] उसकी परीक्षा करने के लिये देवनागरी वाचना के षष्ठाङ्क का तुलनात्मक अभ्यास करना जरूरी है।

२-१. षष्ठाङ्क में, विरही दुष्यन्त चित्रफलक में शकुन्तला का चित्र बनाता है। वह विदूषक को कहता है कि मैं इस चित्र में शकुन्तला का प्रसाधन भी चित्रित करना चाहता हूँ। विदूषक पूछता है:–क्या है वो प्रसाधन? तब दुष्यन्त कहता है कि- कृतं न कर्णापितबन्धनं सखे, शिरीषमागण्डविलम्बिकेसरम् (शाकु. ६/१८)। "शकुन्तला के कर्ण में एक शिरीष-पुष्प लगाना है, जिसके केसर गण्डस्थल के भाग पर लटकते हो," शकुन्तला के ऐसे कोई प्रसाधन का उल्लेख प्रथमाङ्क में तो कहीं पर नहीं है। केवल बंगाली वाचना के (बृहत् पाठ वाले) तृतीय अङ्क में इसका निर्देश है:– शकुन्तला कहती है कि– ण दाव णं पेक्खामि। पवणुकम्पिणा कण्णप्पलरेणुणा कलुसीकिदा में दिट्ठी। (न तावत् एनम् प्रेक्षे। पवनोत्पलरेणुना कलुषीकृता में दृष्टि:)। यहाँ ऐसा स्पष्ट उल्लेख है कि शकुन्तला अपने कानों में उत्पलादि पुष्पों को प्रसाधन के रूप में लगाती थी। गान्धर्व-विवाह वर्णित करने वाले तृतीयाङ्क में दुष्यन्त ने शकुन्तला के जो प्रसाधन देखे होंगे उसे तो वह कैसे भूलेगा? अतः यह मानना होगा कि बंगाली वाचना के (तृतीयाङ्क के) बृहत्पाठ में कांट-छांट करके, देवनागरी वाचना (के तृतीयाङ्क) का संक्षिप्त पाठ बनाया गया होगा।

२-२. दुष्यन्त ने चित्रफलक में दो सहेलियों के साथ रह रही शकुन्तला का चित्र बना लिया है। तब विदूषक पूछता है कि- भोः, अपरं किमत्र लिखितव्यम्। (अब इस में और क्या चित्रित करना है?) इसके जवाब में दुष्यन्त ने प्रेमाविष्ट होकर एक श्लोक प्रस्तुत किया है:– (जो शकुन्तला की सभी वाचनाओं में सुरक्षित रहा है)

कार्या सैकतलीनहंसमिथुना स्रोतोवहा मालिनी, पादास्ताम् अभितो निषण्णहरिणा गौरीगुरोः पावनाः। शाखालम्बितवल्कलस्य च तरोर्निमातुम् इच्छाम्यधः, शृङ्गे कृष्णमृगस्य वामनयनं कण्डूयमानां मृगीम्।। ६/१७।।

अब सोचना यह है कि धीवरप्रसंग के बाद विरही दुष्यन्त को शकुन्तला का स्मरण जब पूर्ण रूप से हो गया है तब पूर्वानुभूत (प्रथम एवं तृतीय अङ्क के) कौन-कौन से प्रसंगों को चुन-चुन कर वह चित्राङ्कन करना चाहता है (राघवभट्ट, २००६)।[७] उपर्युक्त श्लोक में जो-जो कहा गया है उसका ध्यान से परीक्षण करने की आवश्यकता है।

१. दुष्यन्त कण्वाश्रम के पास बहती हुई मालिनी नदी को याद कर रहा है। जिसकी सिकता में बैठे हुए हंस-मिथुन को वह चित्रित करना चाहता है।

२. मालिनी की पार्श्वभूमि में स्थित पार्वती के पिता अर्थात् हिमालय को वह चित्रित करना चाहता है, जिसकी निश्रा में हिरणों के यूथ बैठे हों।

३. जहाँ वृक्ष की शाखाओं पर ऋषि-मुनियों के अथवा शकुन्तला के वल्कल सुखाने के लिये टाँगे गये हों और उस वृक्ष की छाया में, नीचे दो मृग (जिसमें एक मृग हो और दूसरी मृगी हो) खड़े हों- ऐसा वह चित्रित करना चाहता है। यहाँ मालिनी, हंस, हिमालय, हरिण और वल्कल-वस्त्रों का उल्लेख तो (प्रथम अङ्क के कण्वाश्रम के) पूर्वदृष्ट स्थल का ही स्मरण है ऐसा तुरन्त समझ में आता है। किन्तु-

४. यहाँ एक प्रश्न उठता है कि मृग के शृंग पर अपना वाम-नेत्र खुजलाती हुई (कण्डूयमाना) मृगी चित्रित करने की भावना दुष्यन्त के मन में कैसे/कहा/ से पैदा हुई होगी।

यहाँ चतुर्थ बिन्दु में जो प्रश्न उपस्थित किया गया है उसका उत्तर देवनागरी वाचना के संक्षिप्त पाठ में मिलता ही नहीं है। उसका उत्तर तो केवल बंगाली वाचना के पाठ को देखने पर ही मिलता है। बंगाली वाचना वाले अभिज्ञानशकुन्तला के तृतीयाङ्क में, जैसा पहले बताया गया है कि शकुन्तला ने अपने कर्ण के ऊपर उत्पल पुष्प को आरोपित किया था और जो शकुन्तला के मुख पर गण्डभाग में लटक रहा था, (पिशेल, १९२२ (द्वितीयावृत्ति))[८] उसी उत्पलपुष्प का परागरज (परिमल) पवन के कारण शकुन्तला की आँख में जा कर दृष्टि को कलुषित कर देती है- ऐसा (बंगाली वाचना के) तृतीय अङ्क में कहा गया है। इस प्रसंग के अनुसन्धान में दुष्यन्त ने वहाँ कहा था कि मैं अपने वदन-मारुत से तुम्हारी दृष्टि को स्वच्छ कर देने को तैयार हूँ।[९] लेकिन शकुन्तला को दुष्यन्त ने इसी का प्रतिदृश्य खड़ा करते हुए, कण्डूयमाना मृगी को चित्र में निरूपित करने की इच्छा व्यक्त की है। (यहाँ पर दावप्यत्रारण्यकौ - बोल कर दुष्यन्त ने एकदा जो ताना मारा था, उसका प्रायश्चित भी है।

दुष्यन्त स्वयं एक आरण्यक मृग बनकर खड़ा रहने को तैयार है– ऐसा सूचना देने के लिये कण्डूयमाना मृगी का चित्र बनाने की चाहत उसके दिल में पैदा हुई है) और यह बात तो सर्वविदित है कि इस नाटक में सर्वत्र हरिण को ही शकुन्तला का प्रतीक बनाकर प्रयुक्त किया गया है। इस तरह देवनागरी वाचना के षष्ठाङ्क के सभी निर्देशों का पूर्व रूप बंगाली वाचना वाले (तृतीयाङ्क के) पाठ में ही उपलब्ध होते हैं, अतः बंगाली वाचना के बृहत् पाठ को प्रक्षिप्त न करके, उसे मौलिक मानने को हम बाध्य हो जाते हैं।

३. उपर्युक्त सन्दर्भ ऐसे हैं कि जिसमें देवनागरी, दाक्षिणात्य, काश्मीरी, मैथिली एवं बंगाली – सभी वाचनाओं में समान रूप से **षष्ठाङ्क में आये हुए श्लोक को आधार बनाकर** बंगाली वाचना के तृतीयाङ्क के प्रलम्ब पाठ की मौलिकता का समर्थन किया गया है। लेकिन देवनागरी, दाक्षिणात्य, काश्मीरी, मैथिली एवं बंगाली वाचना के **तृतीयाङ्क के अन्त भाग में समान रूप से अब एक श्लोक** (देवनागरी का ३/२३) ऐसा दिखाया जाता है कि जिसमें आये हुए एक शब्द का समर्थन केवल बंगाली वाचना का (तृतीयाङ्क का प्रक्षिप्त माना गया बृहत्) पाठ ही कर सकता है। अब ऐसे आन्तरिक प्रमाण के रूप में सिद्ध होने वाले श्लोक की चर्चा की जा रही है:–

३–१. देवनागरी (इत्यादि) वाचना के शाकुन्तल में, तृतीयाङ्क के अन्त में, गौतमी के साथ शकुन्लता चली जाती है। तत्पश्चात् दुष्यन्त प्रियापरिभुक्तमुक्त लतावलय में कुछ क्षणों के लिये खड़ा रहता है। वह यहाँ एक श्लोक बोलता है:–

तस्याः पुष्पमयी शरीरलुलिता शय्या शिलायामियं, क्लान्तो मन्मथलेख एष नलिनीपत्रे नखैरर्पितः। हस्ताद् भ्रष्टम् इदं **बिसाभरणम्** इत्यासज्यमानेक्षणो, निर्गन्तुं सहसा न वेतसगृहाच्छक्नोमि शून्याद् अपि।।

(देवनागरी वाचना के शाकुन्तला में– ३/२३) इस में १. शकुन्तला की पुष्पमयी शय्या, २. उसने नलिनीपत्र पर लिखा मन्मथलेख तथा ३. उसके हाथ से निकला हुआ कोई एक बिसाभरण (वलय)– इन तीन चीजों का स्पष्ट निर्देश है। लेकिन, देवनागरी, दाक्षिणात्य एवं काश्मीरी वाचना के तृतीयाङ्क के पाठ में कहीं पर भी शकुन्तला ने अपने हाथ में बिसाभरण धारण किया है, ऐसा नहीं कहा गया है। ऐसा उल्लेख तो एकमात्र बंगाली (एवं मैथिली) वाचना में ही प्राप्त होता है। बंगाली वाचना का निम्नोद्धृत अंश पठनीय है:–

राजा - सम्प्रति प्रियाशून्ये किमस्मिन् करोमि। (अग्रतोऽवलोक्य) हन्त, व्याहतं गमनम्।

मणिबन्धनगलितम् इदं संक्रान्तोशीरपरिमलं तस्याः।
हृदयस्य निगडमिव मे मृणालवलयं स्थितं पुरतः।।

(३/३१), (सबहुमानम् आदत्ते)

शकुन्तला- (हस्तं विलोक्य) अम्मो, दोब्बल्लसिढिलदाए परिब्भट्ठं पि मुणालवलअं मए ण परिण्णादं। (अहो, दौर्बल्यशिथिलतया परिभ्रष्टमपि **मृणालवलयं** मया न परिज्ञातम्)।

राजा - (मृणालवलयमुरसि निक्षिप्य) अहो स्पर्शः।

अनेन **लीलाभरेणन** ते प्रिये विहाय कान्तं भुजमत्र तिष्ठता। जनः समाश्वासित एष दुःखभागचेतनेनापि सता, न तु त्वया।। (अभिज्ञानशकुन्तम् ३/३२, रिचार्ड पिशेल की बंगाली वाचनावाली आवृत्ति, पृ. ३८)।

दुष्यन्त की यह उक्ति सुनने के बाद शकुन्तला फिर से लतामण्डप में उस वलय को वापस ले लेने के निमित्त प्रवेश करती है। यहाँ से शकुन्तला ने लीलाभरण के रूप में हाथ में कोई वलय/लीलाभरण पहना था, उसका स्पष्ट शब्दों में उल्लेख है। इस प्रसंग में (शकुन्तला के शब्दों में) जो वलय/(और दुष्यन्त के शब्दों में जो) लीलाभरण का निर्देश है, उसको देवनागरी वाचना के पूर्वोक्त (शाकु. ३/२३) श्लोक की "हस्ताद् भ्रष्टम् बिसाभरणम्" पंक्ति मे रखी गई है। अन्यथा देवनागरी (इत्यादि) वाचना के तृतीयाङ्क के पाठ में कहीं पर भी शकुन्तला ने अपने हाथ में कोई लीलाभरण, बिसाभरण, वलय जैसा कुछ पहना हो ऐसा तनिकसा भी निर्देश नहीं है। अतः बंगाली पाठ की मौलिकता के बारे में अधिक विश्वसनीयता दिखाई देती है।

बंगाली वाचना के शकुन्तला नाटक में तृतीयाङ्क में कुल मिला ४१ या ४२ श्लोकों का समुदाय है। उसके सामने देवनागरी वाचना और दाक्षिणात्य वाचना वाले शाकुन्तल नाटक के तृतीय अङ्क में केवल २३ या २४ श्लोक प्राप्त होते हैं। अतः यदि किसी अज्ञात रंगकर्मी ने बंगाली वाचना के बृहत् पाठ में काट-छांट करके, देवनागरी वाचना का संक्षिप्त पाठ बनाया होगा तो उसका कोई न कोई सबूत देवनागरी वाचना के पाठ में ही अनजान में भी रहा होगा- ऐसा अनुमान करने को हमारा मन उद्यत होता है। उस अनुमान को दृढीभूत करने वाला यह (३/२३) श्लोक (संक्षिप्त की गई) देवनागरी वाचना मे सुरक्षित रह गया है, जो

हमारे लिये एक अकाट्य आन्तरिक प्रमाण है। सारभूत बात यही है कि १. पुष्पमयी शय्या और २. मन्मथलेख के साथ ३. जो बिसाभरण का निर्देश देवनागरी वाचना के पाठ में है वह कहाँ से आया उसका उत्तर केवल बंगाली वाचना में ही है।

४. बंगाली वाचना के तृतीयाङ्क में प्रक्षिप्तांश है- ऐसा मानने वाले विद्वानों को यह प्रश्न पूछा जा सकता है कि तृतीयाङ्क के प्रसंगों को वर्णित करने के लिये कवि ने कितना कालावधि निर्दिष्ट किया है? क्योंकि देवनागरी (इत्यादि सभी) वाचना वाले तृतीयाङ्क के पाठ में निम्नोक्त तीन वाक्य तो सर्वत्र एक समान रूप से उपलब्ध होते हैं:- (१) अङ्क के आरम्भ में प्रविष्ट होते ही, (तब कुसुमशरत्वम्..... श्लोक के बाद) दुष्यन्त कहता है कि- (सूर्यम् अवलोक्य) इमाम् **उग्रातपवेलां** लतावलयवत्सु मालिनीतीरेषु ससखीजना शकुन्तला गमयति। अर्थात् अङ्क का आरम्भ उग्र आतपवाली दुपहर की वेला में हो रहा है। (२) मृगपोतक को उनकी माता के साथ संयोजित करने के बहाने जब दोनों सहेलियाँ चली जाती हैं और रंगभूमि पर दुष्यन्त-शकुन्तला अकेले रह जाते हैं, तब दुष्यन्त ने शकुन्तला से कहा कि- **सुन्दरि, अनिर्वाणो दिवसः।** (श्लोक ३/१८ के नीचे) हे सुन्दरी, अभी दिवस पूरा नहीं हुआ है। (३) लेकिन थोड़ी ही देर में गौतमी वहाँ आ पहुँचती है और कहती है कि- **वच्छे, परिणदो दिअहो।** एहि, उडजं एव गच्छम्ह। (वत्से, परिणतो दिवसः। एहि, उटजम् एव गच्छामः।) (श्लोक ३/२२ के ऊपर)।। यदि ये तीनों वाक्य सार्वत्रिक रूप से सभी वाचना में है, तो स्पष्ट है कि श्लोक १८ और २२ के बीच में जो अपेक्षित संवाद हो सकते हैं, उसमें कुछ कांट-छांट अवश्य हुई होगी। बंगाली वाचना वाले पाठ में दुष्यन्त और शकुन्तला के आपसी संवादों का जो है वही पाठ केवल "अनिर्वाणो दिवसः।" तथा "वत्से, परिणतो दिवसः।"- के बीच के अपेक्षित काल का समाधान कर सकते हैं। इतने सुव्याप्त संवादों के दौरान ही दोपहर से लेकर शाम ढलने तक का काल व्यतीत हुआ होगा ऐसा समर्थन बंगाली पाठ ही करता है। संक्षेप में, महाकवि कालिदास ने स्वयं उपर्युक्त तीन वाक्यों से जो समय-मर्यादा का प्रकट निर्देश किया है उसका तार्किक दृष्टि से औचित्य सिद्ध करना है तो वह बंगाली वाचना के बृहत् पाठ से ही सिद्ध हो सकता है- यह निःशङ्क है (ज्ञंदरपसंसए १९८०)[११]।।

४-१. देवनागरी एवं दाक्षिणात्य वाचना वाले (लघु) पाठ में गान्धर्व-विवाह नामक तृतीयाङ्क का आलेखन संयमित एवं व्यंजनापूर्ण होते हुए भी उसमें एक स्थान ऐसा है जो प्रथम दृष्टि में ही अनुचित लगता है:- 'चक्रवाकवधूके,

आमन्त्रयस्व प्रियसहचरम्। उपस्थिता रजनी।' ऐसा नेपथ्य से कहा जाता है। इसको सुनते ही शकुन्तला दुष्यन्त को सावधान करती है कि मेरे शरीरवृत्तान्त को जानने के लिये गौतमी आ रही है। तुम वृक्ष के पीछे छिप कर रहो। फिर लिखित पाठ में एक रंगसूचना है:-"ततः प्रविशति पात्रहस्ता तापसी, सख्यौ च"। दोनों सखियाँ "इत इत आर्या गौतमी" ऐसा बोलती हुई गौतमी को प्रवेश कराती हैं। बाद में वह पूछती है कि क्या अब तेरे शरीर का संताप कुछ कम हुआ है। लो, इस शान्तिदर्भोदक से तेरी बाधायें हट जायेगी इत्यादि। फिर तीनों पात्र, (गौतमी, अनसूया और प्रियंवदा) शकुन्तला को लेकर रंगभूमि से निकल जाती हैं। यहाँ प्रश्न उठता है कि जिन दोनों सखियों ने नायक-नायिका को रतिक्रीडा के अनुकूल विश्रब्ध स्थान में एकान्त देने के लिये, मृगबाल को अपनी माता के साथ संयोजन करवाने- को बहाना बनाकर, अभी-अभी कुछ ही क्षणों कर पहले लतावलय से बिदा ली थी, क्या वही दोनों सखियाँ आर्या गौतमी को रास्ता दिखाती हुई वहाँ उपस्थित हो जाती हैं। यह तो सर्वथा अनुचित ही है। यद्यपि यह बात अलग है कि किसी भी विद्वान् ने इस अनौचित्य की ओर अंगुली नहीं उठाई है। लेकिन यह अनौचित्य ध्यातव्य जरूर है।

अब इसी सन्दर्भ को लेकर बंगाली एवं मैथिली वाचना के पाठ का परीक्षण किया जाय तो वहाँ उपर्युक्त अनौचित्य तनिक सा भी नहीं है। जैसा कि पहले कहा गया है- बंगाली पाठ में "अनिर्वाणो दिवसः" से लेकर "वत्से, परिणतो दिवसः"- के बीच नायक-नायिका का जो विस्तृत सहचार दिखाया गया है, उसमें जिस क्षण में गौतमी का प्रवेश होता है, उस समय वह अकेली होती है। शान्त्युदक प्रसारित करते हुए वह देखती है कि अस्वस्थ शकुन्तला को देवताओं के सहारे अकेली छोड़ कर प्रियंवदा-अनसूया वहाँ से चली गई हैं। तब शकुन्तला को कहना पड़ता है कि वे दोनों अभी-अभी मालिनी नदी पर गई हैं, (पिशेल, १९२२ (द्वितीयावृत्ति))[१२]। यहाँ दोनों सखियों के साथ में गौतमी उपस्थित नहीं होती है, अर्थात् यहाँ जो पाठ दिखाई देता है, वह पूर्वापर सन्दर्भ में बिल्कुल सुसंगत और औचित्यपूर्ण है। अतः बंगाली लिपि में लिखित अभिज्ञानशकुन्तल की पाण्डुलिपियों में जो बृहत्पाठ-परम्परा संचरित हुआ है, वही मौलिक हो सकता है ऐसी सम्भावना दृढ़तर होकर सामने आती है।

४-२. अभिज्ञानश(शा)कुन्तल की सभी वाचनाओं के षष्ठाङ्क में विरही दुष्यन्त के मुख से अन्तःपुर में बार-बार गोत्रस्खलन होने से दुष्यन्त शरमिन्दा हो जाता है- ऐसा निर्देश है 'दाक्षिण्येन ददाति वाचमुचिताम् अन्तःपुरेभ्यो यदा, गोत्रेषु स्खलितस्तदा भवति च व्रीडाविलक्षश्चिरम्।।' (शाकु. ६/५). अब गान्धर्व-विवाह

को वर्णित करने वाले (देवनागरी वाचना के) तृतीयाङ्क में दुष्यन्त - शकुन्तला का जो मिलन है वह तो कुछ दो-पाँच क्षणों का ही वर्णित किया है। किन्तु बंगाली वाचना के तृतीयाङ्क के पाठ में, शकुन्तला ने दुष्यन्त को आर्यपुत्र जैसे शब्द से सम्बोधित किया है और दुष्यन्त ने शकुन्तला को जीवितेश्वरी शब्द से उल्लेख किया है। ऐसे परस्पराश्लिष्ट। परस्पराश्रित दाम्पत्य का निरूपण होने के बाद यदि गोलस्खलन का उल्लेख किया जाय तो वह ज्यादा प्रतीतिकर सिद्ध हो सकता है।

४-३. देवनागरी वाचना के षष्ठाङ्क में वर्णित प्रसंगों का बंगाली वाचना के तृतीयाङ्क के पाठ में प्रदर्शित प्रसंगों के साथ एक तरह का अंतर सम्बन्ध दिखाई देता है। इसी बात का समर्थन करने वाला षष्ठाङ्क का एक अन्य सन्दर्भ भी यहाँ उल्लेखनीय है:-देवनागरी (इत्यादि सभी) वाचनाओं में, विरही दुष्यन्त के सामने पत्रारूढ़ पौरकार्य प्रस्तुत किया जाता है। जिसमें एक समुद्रव्यवहारी सार्थवाह धनमित्र अनपत्य मर गया है-ऐसी बात कही जाती है। यहाँ पर दुष्यन्त की उक्ति स्मरणीय है:- 'अनपत्यश्च किल तपस्वी। राजगामी तस्यार्थसंचय इति एतद् अमात्येन लिखितम्। **कष्टं खल्वनपत्यता।** बहुधनत्वाद् बहुपत्नीकेन तत्रभवता भवितव्यम्। विचार्यातम् यदि काचिद् आन्नसत्त्वा तस्य भार्यासु स्यात्।' महाकवि कालिदास को यहाँ दुष्यन्त को शकुन्तला की आपन्नसत्त्वावस्था का स्मरण दिला कर पश्चाताप में डालना तो अभिप्रेत होगा ही, लेकिन उनको अपनी अनपत्यता का भी स्मरण देना अभीष्ट होगा, क्योंकि इस नाटक के आरम्भ में दुष्यन्त को चक्रवर्ती पुत्र की प्राप्ति होगी, ऐसे आशीर्वचन दिये गये हैं और वही है इस नाटक का अन्तिम लक्ष्य (द्विवेदी, कालिदास ग्रन्थावली (भाग-२))[१३]।

इसीलिये षष्ठाङ्क में, धनमित्र के प्रसंग से राजा दुष्यन्त की अनपत्यता का स्मरण ध्वनित करके कवि ने इस नाटक के चरम लक्ष्य को प्रेक्षकों के सामने रखा है। यहाँ एक ध्यानास्पद बिन्दु यह है कि- नाटक के गन्तव्य को महाकवि ने प्रत्येक अङ्क में किसी न किसी स्वरूप में निर्दिष्ट भी किया है जैसे कि:- प्रथमाङ्क में 'सर्वथा चक्रवर्तिनं पुत्रम् अवाप्नुहि' शब्दों से वैखानस के आशीर्वचन दिये जाते हैं और सप्तमाङ्क में चक्रवर्ती राजा के लक्षणों से युक्त सर्वदमन भरत की प्राप्ति दिखाई गई है। तृतीयाङ्क में नायक-नायिका का गान्धर्व-विवाह होता है और चतुर्थाङ्क में कण्वमुनि कहते हैं कि दुष्यन्त-पुत्र को राज्य की धुरां सोंप के इस आश्रय में फिर से वापस आना। पंचमाङ्क के अन्त में, शकुन्तला-प्रत्याख्यान प्रसंग में राजपुरोहित कहता है कि- त्वं साधुभिरुद्दिष्टः प्रथममेव चक्रवर्तिनं पुत्रम् जनयिष्यति इति। (शाकु. ५/२९ के बाद) और षष्ठाङ्क में सार्थवाह धनमित्र के

पूर्वोक्त प्रसंग के द्वारा दुष्यन्त की अनपत्यता व्यजिंत की जाती है। किन्तु देवनागरी वाचना और दाक्षिणात्य वाचना वाले **शाकुन्तल के द्वितीयाङ्क** में कहीं पर भी पुत्रप्राप्ति रूप नाट्यकार्य का किसी भी तरह से निर्देश नहीं है। दुष्यन्त की रानियों ने जो उपवास किये थे, उसका कोई उद्देश्य वहाँ नहीं कहा गया है। यहाँ पर देवनागरी और दाक्षिणात्य पाठ के अनुसार 'प्रवृत्तपारण' या 'निर्वृतपारण' उपवास का ही निर्देश है।[१४] केवल बंगाली, मैथिली और काश्मीरी वाचना के शकुन्तल में ही पुत्रपिण्डपालन, पुत्रपिण्डपर्युपासन एवं पुत्रपिण्डाराधन जैसे पाठभेद वाले शब्दों से पुत्र-प्राप्ति रूप लक्ष्य का निर्देश मिलता है। इन पाठ भेदों का तुलनात्मक अभ्यास करने से भी यह सिद्ध होगा कि देवनागरी और दाक्षिणात्य वाचना का पाठ संक्षिप्त करने के साथ-साथ परिवर्तित भी किया गया है। इसीलिये बंगाली वाचना के पुत्रपिण्डपालन वाले पाठ में नाटक के चरम लक्ष्य का निर्देश सुरक्षित है, परन्तु वह निर्देश देवनागरी एवं दाक्षिणात्य वाचना से गायब हो गया है। इस तरह बंगाली वाचना के पाठ की मौलिकता की सम्भावना उपर्युक्त एक छोटे से पाठभेद से भी दृढ़तर सिद्ध होती है।

५. संस्कृत नाट्य-साहित्य में भास, कालिदास, शूद्रक, कुन्दमालाकारादि अनेक कवियों ने प्रेमोद्भव के एक बीजभूत कारण के रूप में अनुक्रोश नामक गुण को पुरस्कृत किया है। यद्यपि संस्कृत-कोशकारों ने इस शब्द का दया, अनुकम्पा, घृणा, सहानुभूति जैसे अर्थों का परिगणन किया है, किन्तु उसका सही अर्थ तो 'परदुःखदुःखिता ही होता है।[१५] दूसरों के दुःख को देख कर, उस दुःखी जन की साहायता करने को जो तुरन्त उद्यत होता है तो वह व्यक्ति सानुक्रोश है-ऐसा कहा जाता है। ऐसी सानुक्रोशता को देख कर कुसुम-सुकुमारचित्तवाली नारियों के हृदय में प्रेम की भावना सद्यः प्रकट होती है। अतः महाकवि कालिदास जब अपनी इस नाट्य कृति में अनुक्रोश शब्द का प्रयोग करते हैं तो उसका भी परीक्षण करके देवनागरी शाकुन्तल के पाठ की आलोचना की जा सकती है।

५.१ देवनागरी वाचना वाले अभिज्ञानशाकुन्तल के सप्तमाङ्क में दुष्यन्त शकुन्तला के पाँव पड़ता है (और ७/२४ श्लोक बोलता है), यहाँ शकुन्तला कहती है कि-उत्तिष्ठत्वार्यपुत्रः। नूनं मे सुचरितप्रतिबन्धकं पुराकृतं तेषु दिवसेषु परिणाममुखम् आसीद्, येन सानुक्रोशोऽप्यार्यपुत्रो मयि विरसः संवृत्तः। यहाँ शकुन्तला ने कहा है कि दुष्यन्त एक सानुक्रोश व्यक्ति है, लेकिन मेरे सुचरित को रोकने वाला गत् जन्म का कोई कर्म उस समय फल देने के लिये तत्पर हो गया था, जिसके कारण आर्यपुत्र सानुक्रोश होते हुए भी मेरे प्रति विरस हो गये थे। यहाँ

दुष्यन्त के लिये प्रयुक्त सानुक्रोश शब्द, जो समग्र संस्कृत साहित्य में एक अत्यन्त महत्त्वपूर्ण शब्द है[१६], उसका औचित्य कैसे सिद्ध किया जा सकता है। वह परीक्षणीय है।

शकुन्तला की उपयुर्क्त उक्ति को सुन कर यह प्रश्न किया जा सकता है कि "दुष्यन्त एक सानुक्रोश व्यक्ति हैं" ऐसा अनुभव शकुन्तला को कब हुआ होगा? दुष्यन्त और शकुन्तला का सहचार तो केवल प्रथम एवं तृतीय–ये दो अङ्कों में ही वर्णित हुआ है। १. प्रथमाङ्क के भ्रमरबाधा प्रसङ्ग में दुष्यन्त शकुन्तला को भ्रमर के त्रास से छुड़ाने के लिये जब सहसा प्रस्तुत होता है एवं वृक्षसेचन के लिये दो घट पानी के ऋण में से मुक्त करवाने के लिये जब दुष्यन्त ने अपनी राजमुद्रा निकाल कर दी थी। २. देवनागरी वाचना के तृतीयाङ्क में नायक-नायिका का सहचार/सहवास परिसीमित क्षणों में पूरा होता है। अतः इस अल्पकालिक मिलन में शकुन्तला को किसी बाधा से छुड़ाने का मौका दुष्यन्त को मिला ही नहीं है। इसलिये सप्तमाङ्क में जब दुष्यन्त के लिये सानुक्रोश शब्द का प्रयोग होता है, तब वह समुचित नहीं लगता है। किन्तु बंगाली वाचना के तृतीयाङ्क के पाठ को यदि मौलिक मानते हैं, तो वहाँ एक निश्चित प्रसङ्ग है जिसमें दुष्यन्त ने शकुन्तला को प्रत्यक्ष रूप से बाधामुक्त की है। शकुन्तला ने अपने कानों में जो उत्पलपुष्प आरोपित किया था, उसकी रेणु से नेत्र जब कलुषित होता है तब दुष्यन्त ने अपने वदनमारुत से उसका प्रमार्जन किया था। और शकुन्तला ने भी दुष्यन्त को अनुकम्पा प्रदर्शित करने वाले शब्द कहे हैं[१७]। इस तरह बंगाली वाचना के पाठ को यदि हम ध्यान में लेकर सप्तमाङ्क के सानुक्रोश शब्द के प्रयोग का औचित्य सोचते हैं तो वह सुसंगत लगता है। परन्तु देवनागरी वाचना के संक्षिप्त पाठ के सन्दर्भ में इस महत्त्वपूर्ण शब्द के प्रयोग का औचित्य जमता नहीं है।

उपसंहार

पाठालोचना में इदं प्रथमतया पाण्डुलिपियों का साक्ष्य ही महत्त्व रखता है। उपलब्ध पाण्डुलिपियों में संचरित हुए पाठों का तुलनात्मक अभ्यास करके, वंशवृक्ष-पद्धति से विभिन्न वाचनाओं में से कौन सी वाचना प्राचीन या प्राचीनतर है–उसका निर्णय किया जाता है। तदन्तर, कौन से पाठ को बहुसंख्य पाण्डुलिपियों का समर्थन मिलता है अथवा प्राप्त की गई अनेकानेक पाण्डुलिपियों में से जो प्राचीनतम पाण्डुलिपि होगी उनमें कौन सा पाठ सुरक्षित रहा है–ऐसा आधुनिक पाठसम्पादक सोचते हैं। इस दृष्टिकोण से जो समीक्षित पाठसम्पादन किया जाता है, उसमें वस्तुनिष्ठता जरूर होती है। क्योंकि यहाँ पर जैसा भी निर्णय किया जाता

है, वह उपलब्ध हुई पाण्डुलिपियों (की संख्या या प्राचीनता) पर निर्भर रहता है। परन्तु अनेकविध पाठान्तरों में से कौन सा पाठान्तर अधिक काव्यत्व पूर्ण हो सकता है? उसको पसंद करके अर्थात् गुणोपसंहार न्याय से जो समीक्षित पाठसम्पादन तैयार किया जाता है, उसमें आत्मलक्षिता प्रविष्ट होती ही है। परिणामस्वरूप ऐसा समीक्षित पाठसम्पादन सर्वसम्मत नहीं होता है। लेकिन जिस पाठसम्पादन को वस्तुनिष्ठ कहा गया है उसमें पाठालोचन के तीन सोपान ही कार्यान्वित किये गये होते हैं। अतः वहाँ चतुर्थ सोपान पर उच्चतर पाठसमीक्षा का कार्य अवशिष्ट रहता है। यहाँ वंशवृक्ष पद्धति से जो भी वाचना को प्राचीनतर या अधिक श्रद्धेय मानकर, उसके आधार पर पाठसम्पादन किया जाता है, उसका पुनःपरीक्षण किया जाता है। ऐसे पुनःपरीक्षण में बाह्य-साक्ष्य एवं कृतिनिष्ठ आन्तरिक सम्भावना को सर्वोच्च मानदण्ड के रूप में स्वीकारा जाता है। प्रस्तुत आलेख में, बंगाली वाचना के प्रक्षिप्त माने गये बृहत् पाठ को ,कृति के ही अन्तःसाक्ष्य से कैसे समर्थन मिल रहा है, उसकी चर्चा की गई है। देवनागरी वाचना के तृतीयाङ्क एवं षष्ठाङ्क के ऐसे अनेक सन्दर्भ हैं, जिसका सम्बन्ध बंगाली वाचना के तृतीयाङ्क के बृहत् पाठ के साथ ही बैठ सकता है-ऐसा यहाँ प्रस्थापित किया गया है। आशा है कि सहृदय पाठक इस विषय पर दोबारा सोच कर अपनी सम्मति या विप्रतिपत्ति प्रकट करेंगे।

---

१. It it the Abhijnanasakuntala that the Indological world is both united and divided. (Preface-page : 1), Dr. Dileep Kumar Kanjilal, Sanskrit College, Calcutta, (1980). [Bangali Recension is a accepted as the genuine]

२. कालिदास-ग्रन्थावली, सं. रेवाप्रसाद द्विवेदी, काशी हिन्दू वि.वि., वाराणसी, १९८६ में (१) देवनागरी वाचना का समीक्षित पाठ, (२) अभि. शकुन्तल, सं.डॉ. एस.के. बेलवालकर, साहित्य अकादेमी, दिल्ली, १९६५ में काश्मीरी वाचना का समीक्षित पाठ, (३) अभि.शाकु. काटयवेम की टीका के साथ, सं. चेलमचेर्ल रंगाचार्य, आन्ध्रप्रदेश संस्कृत अकादेमी, हैदराबाद, १९८२ में दाक्षिणात्य वाचना का समीक्षित पाठ, (४) शकुन्तल, सं. रिचार्ड पिशेल, हार्वर्ड युनि. प्रेस, १९२२ में बंगाली वाचना का समीक्षित पाठ, (५) अभि.शकु.,सं. रमानाथ झा, मिथिला विद्यापीठ, दरभंगा, १९५७ में मैथिली वाचना का समीक्षित पाठ प्रकाशित है।

३. द्रष्टव्यः- कालिदासः अपनी बात। डॉ. रेवाप्रसाद द्विवेदी, कालिदास संस्थान, वाराणसी, २००४, पृ. ५५-५६.

४. निसर्ग-कन्या शकुन्तला। डॉ. एस.के. बेलवालकर, कालिदास-ग्रन्थावली, (अनुवादकः सीताराम चतुर्वेदी) के परिशिष्ट में पुनः प्रकाशित आलेख, १९५३.

५. बंगीय पाठ में प्रथम मिलन में ही शकुन्तला अठखेलियाँ करती दिखाई गई हैं, जो कालिदास की प्रवृत्ति से विरुद्ध है।। कालिदासः अपनी बात (भारतीय दृष्टि) डॉ. रेवाप्रसाद द्विवेदीजी, कालिदास संस्थान, वाराणसी, २००४, पृ. ५४.

६. We have already established beyond doubt that the whole of the elaborate's rigaric version formed an integral part of the drama long before the 12th century A.D.- Dr. Dileep Kumar Kanjilal, p. 128.

७. कार्येति। अनेन पद्येनाश्रमस्थं पूर्वानुभूतं तदानींतनम् उद्दीपनं विभावगणं स्मरति। -अभिज्ञानशाकुन्तलम् (राघवभट्टस्य टीकया सहितम्)। सं. नारायण राम आचार्य, राष्ट्रिय संस्कृत संस्थान, नयी दिल्ली, २००६, (पृ. २१२)।

८. राजा - सुन्दरि, कर्णोत्पलसंनिकर्षाद् ईक्षणसादृश्यमूढोऽस्मि। (इति मुख्मारुतेन चक्षुः सेवते)। पृ. ४०

९. राजा - (सस्मितम्) यदि मन्यसे अहमेनाम् वहनमारुतेन विशदां करिष्यते। अभिज्ञानशकुन्तलम्। सं. रिचार्ड पिशेल, हार्वडे युनि. प्रेस. पृ. ४०।

१०. शकुन्तला - अअं जेव अच्चुवचारों अविस्सासजणओ। (अयमेव अत्युपचारः अविश्वासजनकः)। (अभि.शकु.,रिचार्ड पिशेल, पृ. ४०)।

११. The element of time involved in the whole process has been discussed threadbare by Prof. Belvalkar. The transition form अनिर्वाणो दिवसः। to वत्से, परिणतो दिवसः। appears in the retrenched edition to have been covered by a few moments only, but literary propriety and relevance demand that a number of events must be brought in to fill up the gap between afternoon and evening. The love elaboration of the Bengali-Mithila-Kashmir recensions may be justified from the standpoint of time-propriety too.- A reconstruction of the Abhijnanas'akuntalam, Ed. Dileep Kumar Kanjilal, Sanskrit College, 1980, Page-127.

१२. (प्रविश्य पात्रहस्ता गौतम) जाते, इदम् शान्त्युदकम्। (दृष्ट्वा) अस्वस्था इह देवतासहायिनी तिष्ठसि।।, शकुन्तला-इदानीमेव प्रियंवदानसूये मालिनीम् अवंतीर्णे। रिचार्ड पिशेल की आवृत्ति, (पृ. ४१)।

१३. इदमेव प्रयोजनमेतस्य नाटकोत्तमस्येत्यभिनवगुप्तो नाट्यशास्त्रविवृतावभिनवभारत्यां १९-२२ कारिकायां घनश्यामश्च। अत एव सार्थक्यं षष्ठसप्तमांकयोः।। -कालिदास-ग्रन्थावली (द्वितीयो भागः), अनु. रेवाप्रसाद द्विवेदीजी, कालिदाससंस्कृत अकादमी, उज्जैन, २००८, पृ० ३१८.

१४. राघवभट्ट की टीका में - देव्याज्ञापयति- आगामिनि चतुर्थदिवसे प्रवृत्तपारणो मे उपवासो भविष्यति। तथा काटयवेम की टीका में -देव्याज्ञापयति-आगामिनि चतुर्थदिवसे निर्वृतपारणो मे उपवासो भविष्यति। ऐसे पाठान्तरों को स्वीकार किया गया है।।

१५. एतत्कृत्वा प्रियमनुचितप्रार्थनावर्तिनो मे, सौहार्दाद् वा विधुर इति वा मय्यनुक्रोशबुद्ध्या।। -मेघदूत-५५

१६. जो करुणा होती है वह ईश्वर की होती है, और जो सहानुभूति होती है वह साधुपुरुष की होती है। इस करुणा और सहानुभूति के बीच में अनुक्रोश आता है तथा अनुक्रोशत्व के कारण प्रेमोद्भव होता है-ऐसा संस्कृत कवियों ने बार-बार दिखाया है।

१७. शकुन्तला-न तावत् एनम् प्रेक्षे। पवनोत्कम्पिना कर्णोत्पलरेणुना कलुषीकृता मे दृष्टिः।। राजा-यदि मन्यसे अहमेनां वदनमारुतेन विशदां करिष्ये।। शकुन्तला-ततो अनुकम्पिता भवेयम्।। (रिचार्ड पिशेल आवृत्तिः, पृ० ४०)

अपोहवाद और व्याकरण परम्परा के शब्दार्थ सिद्धान्तों की समीक्षा

अम्बिकादत्त शर्मा

शान्तरक्षितः अपोहवादं प्रस्तुवन् प्रतिभासिद्धान्तं खण्डयति। परन्तु अपोहवादस्य प्रवर्तको दिङ्नागः अपोद्धार-प्रतिभासिद्धान्तौ तथैवाङ्गीचकार यथा भर्तृहरिः वाक्यपदीये प्रतिपादयामासेति प्रतीयते। अनयोः मतयो र्मध्ये भेदोऽस्ति उत नेति विचारयत्यस्मिन् प्रबन्धे सूक्ष्मतया मतान्युपस्थाप्य प्रबन्धा।

"परमार्थस्तु आर्याणां तूष्णीभावः"-यदि भाषा-दर्शन की दृष्टि से विचार किया जाय तो यह कहा जा सकता है कि बौद्ध नैयायिकों का का सम्पूर्ण दार्शनिक चिन्तन इस बात से सम्बन्धित है कि वह क्या है जिसे भाषा के माध्यम से व्यक्त नहीं किया जा सकता और भाषा के माध्यम से जो कुछ व्यक्त होता है उसका स्वरूप क्या है? क्या भाषा किसी वस्तु के स्व-स्वरूप को व्यक्त करती है अथवा भाषा के द्वारा जो कुछ व्यक्त होता है, वह किसी वस्तु का वास्तविक स्वरूप न होकर कुछ और ही होता है? क्या मानवीय संज्ञान की कोइ ऐसी भी स्थिति है जहाँ ज्ञान तो हो, लेकिन भाषा अनुपलब्ध रहती हो? क्या भाषा में ही कोई अन्तर्निहित कमजोरी है कि ज्ञान की उस अवस्था में जहाँ वास्तविकता अपने स्व-स्वरूप में उपलब्ध तो होती है लेकिन भाषा उसे स्पर्श तक नहीं कर पातीं? तब भाषा की प्रकृति को किस प्रकार समझा जाय? भाषा में व्यक्त वास्तविकता किस प्रकार अपने स्व-स्वरूप से च्युत हो जाती है?

उपर्युक्त समस्याओं पर बौद्ध नैयायिकों में एक तत्त्वमीमांसीय पृष्ठभूमि में ज्ञानमीमांसीय आधार पर गम्भीरता से विचार-विमर्श करते हुए जो स्थापनायें की हैं उसे "अपोहवाद" का नाम दिया है। अपोहवाद ही बौद्धों के भाषा-दर्शन का केन्द्रीय सिद्धान्त है। यह भाषा और सत् के स्वरूप के साथ कितना न्याय करता है, यह कहना तो कठिन है, फिर भी इसमें एक मूलग्राही दृष्टि है जो

शब्द और उसके अर्थ के महत्त्वपूर्ण पक्ष को उद्घाटित करता है। दूसरे शब्दों में कहें तो अपोहवाद की मौलिकता इस बात में निहित है कि भाषा की मूलगामी भूमिका विधानपरक नहीं बल्कि निषेधमूलक है। इसीलिए आचार्य दिङ्नाग ने शब्द और विकल्प में परस्पर जन्य-जनक भाव को स्वीकार किया है (विकल्प योनयः शब्दा, विकल्पाः शब्द योनयः)। बौद्ध चिन्तन परम्परा के इतिहास में इस सिद्धान्त का सर्वप्रथम प्रवर्त्तन आचार्य दिङ्नाग ने किया था। तदुपरान्त धर्मकीर्ति, धर्मोत्तर, प्रज्ञाकर गुप्त, शान्तरक्षित, कमलशील, ज्ञानश्री मित्र, रत्नकीर्ति इत्यादि के द्वारा इसका उत्तरोत्तर विकास हुआ है। वैदिक परम्परा के दार्शनिकों में कुमारिल भट्ट, उद्योतकर, वाचस्पति मिश्र, उदयनाचार्य इत्यादि के द्वारा अपोहवाद के भूरिशः खण्डन ने भी इस सिद्धांत के विकास और परिष्कार को भरपूर प्रभावित किया है।

I

यदि भारतीय भाषा दार्शनिक चिन्तन के इतिहास में दिङ्नाग से पूर्व अपोहवाद के गुण-सूत्रों को खोजने का प्रयास किया जाय तो हमें पतञ्जलि द्वारा उपस्थापित अतिसाधारण लेकिन अतिमहत्त्पूर्ण उस प्रश्न पर विचार करना होगा कि पद का अर्थ अर्थात् पदार्थ क्या है? ऐतिहासिक रूप से व्याकरण परम्परा में इस प्रश्न के दो प्रतिनिधि उत्तर दिये गये हैं जिन्हें क्रमशः वाजप्यापन और व्याडि से जोड़ा जाता है। वाजप्यापन का मत था कि शब्द और शब्दांश जाति (आकृति) के वाचक होते हैं और व्याडि का मानना था कि सभी शब्द द्रव्य अथवा व्यक्ति का अभिधान करते हैं क्योंकि क्रिया की साक्षात् अन्विति व्यक्ति से ही होती है (**आकृत्यभिधानद्वैकं विभक्तौ वाजप्यापनः** और **द्रव्याभिधानं व्याडिः**)। यहाँ अपोहवाद के सन्दर्भ में व्याडि का अभिमत ऐतिहासिक महत्त्व का है। पतञ्जलि, हेलाराज, कुमारिल और पार्थसारथि मिश्र इत्यादि ने जहाँ कहीं भी व्याडि के मत का उल्लेख किया है, सभी ने उन्हें भेदवादी कहा है। व्याडि के भेदभाव का तात्पर्य यह है कि भेद ही वाक्यार्थ है और वाक्यगत प्रत्येक पद अपने वाच्य द्रव्य का द्रव्यान्तर की निवृत्ति पूर्वक अभिधान करता है। उदाहरण के लिए गौ पद का वाच्य गोत्व जैसा कुछ नहीं बल्कि उससे अ-गौ वर्ग में आने वाले हाथी, घोड़ा इत्यादि से गौ की भिन्नता अभिहित होती है। उसी प्रकार जब शुक्ल गौ कहा जाता है तो इससे शुक्लत्व का गौ व्यक्ति से संसर्ग सूचित नहीं होता बल्कि शुक्ल पद गौ व्यक्ति के सन्दर्भ में शुक्लेतर वर्णों का निषेध ही विदित होता है। वैसे ही इस वाक्य में गौ पद से गवेतर सभी शुक्लवर्णा वस्तुओं की व्यावृत्ति ही द्योतित होती है। अतएव कुमारिल भट्ट ने व्याडि के अभिमत को स्पष्ट करते हुए उचित ही कहा है कि– **"भेदोनाम् पदार्थानां व्यवच्छेदः परस्परं–व्यक्ति पदार्थ पक्षे**

सर्वव्यक्तिनाम् गवादिपदेनौवोपात्तत्वात् विषयशब्दैः शुक्लादिभिः कृष्णादि-व्यवच्छेदमात्रं वक्तव्यम्-" तन्त्रवार्तिक। इस प्रकार कहा जा सकता है कि संग्रहकार व्याडि और अपोहवादी बौद्धों की भाषायी व्यवहार के सन्दर्भ में मूलभूत दृष्टि बहुत कुछ मिलती-जुलती है। कम से कम दोनों निषेध परकता अथवा व्यावृत्ति मूलकता को भाषा की मूलवृत्ति के रूप में स्वीकार तो करते ही है। परन्तु भेदवादी व्याडि और अपोहवादी बौद्धों के बीच के अन्तर की भी अनदेखी नहीं की जा सकती। एक भाषा वैज्ञानिक प्रतिपादन और दूसरे भाषा दार्शनिक प्रतिपादन में जो कुछ भी अन्तर हो सकता है, वह सब कुछ इन दोनों के बीच देखा जा सकता है। वाजप्यापन और व्याडि के मध्य सामान्य और व्यक्ति का विवाद भाषायी व्यवहार को लेकर है। भाषायी व्यवहार में सामान्य और व्यक्ति दोनों की आवश्यकता होती है लेकिन अन्तर केवल इस सन्दर्भ में महत्त्वपूर्ण हो जाता है कि इनमें से कौन प्राथमिक है और कौन गौण है। अतः व्याडि द्वारा सामान्य के विरोध को तात्त्विक स्तर का नहीं कहा जा सकता जबकि अपोहवादी सामान्य की तात्त्विकता का ही विरोध करते हैं। पुनः व्याडि का दृष्टि में भाषायी व्यवहार की व्यावृत्तिमूलकता भी भाषा को कल्पना अथवा विकल्प से नहीं जोड़ती है जबकि अपोहवादियों की दृष्टि में भाषा विकल्प के साथ ही प्रसूत होती है और अन्य व्यावृत्ति इस विकल्पीकरण की पूर्वशर्त है।

वस्तुतः अपोहवाद शाश्वतवादी तत्त्वचिन्तन और उसके भाषा-दर्शन के विरोध में क्षणिकवादी तत्त्वदृष्टि का भाषा-दर्शन है। वैदिक तत्त्वदृष्टि मूल रूप से शाश्वतवादी है लेकिन नैयायिक अपने तरीके से शाश्वतवाद का पोषण जाति या सामान्य तत्त्व के आधार पर करते हैं जिसका भाषा से सीधा-साधा सम्बन्ध होता है। अर्थात् भाषा तत्त्व को उसके वास्तविक स्वरूप में व्यक्त करती है अथवा किसी वस्तु का वही वास्तविक स्वरूप होता है जैसी वह भाषा में प्रदर्शित होती है। इसके विपरीत बौद्ध नैयायिकों का यह मानना है कि तत्त्व अपने अन्तिम विश्लेषण में क्षणिक ही सिद्ध होता है और भाषा उसे कदापि व्यक्त नहीं कर सकती। भाषा के द्वारा तत्त्व के संश्लेषित ओर विकल्पात्मक स्वरूप का ही विन्यास हो पाता है।

द्रष्टव्य है कि आस्तिक परम्परा के भाषा-दार्शनिक चिन्तन में भाषा और सत् (शब्दार्थ) के सम्बन्ध को नित्यसिद्ध[१] स्वीकार किया गया है किन्तु विचारणीय है कि क्या सचमुच भाषा और सत् के मध्य इस प्रकार के सम्बन्ध का कोई तात्त्विक आधार है या 'भाषा' मात्र मनुष्य की प्रतीक-रचना की योग्यता का एक ध्वन्यात्मक बौद्धिक अनुशासन है? भाषीय आधार पर हमारे व्यवहार

व्यवस्थित रूप में सम्पन्न होते हैं, क्योंकि भाषा और सत् में संवाद है। इस संवाद के तात्त्विक आधार के लिए हम कह सकते हैं कि भाषा के शब्दों अथवा वाक्यों में अर्थविशेष को व्यंजित करने की स्वाभाविक या ईश्वर प्रदत्त शक्ति होती है?[२] क्या इसीलिए बाह्य जगत् और आन्तरिक अनुभूतियाँ हमारी भाषा में चित्रित होती हैं और उस भाषा विशेष का व्याकरण इस भाषीय प्रतिबिम्बन की सम्प्रेषणीयता को नियमों में व्यवस्थित करता है।

यदि भाषा और सत् के प्रति उपर्युक्त दृष्टि के मूल में देखने का प्रयास किया जाय तो इसके पीछे नित्यतावादी तत्त्व दृष्टि, वेदों का सर्वोच्च प्रामाण्य और ईश्वर जैसी सत्ता की भूमिका ही परिलक्षित होती है। इन सबसे परे भाषा और सत् का संवाद मानव मन की एक सहज, सामान्य स्वीकृति है जिसे वह शताब्दियों के अपने अनुभव और व्यवहार के दृढ़ किया है। बौद्ध नैयायिकों ने भाषा और सत् पर विचार करते हुए, भाषा को बुद्धि के विकल्पों तक ही सीमित रखा है। उनके अनुसार शब्द का अर्थ से और अर्थ का शब्द से कोई तात्त्विक निबन्धन नहीं है।[३] हमारी बुद्धि में अर्थ जैसा प्रतिबिम्बन होता है, शब्द उसी का ग्रहण करते हैं। यह कोई आवश्यक नहीं कि बुद्धि में प्रतिबिम्बित अर्थ किसी वस्तु का वास्तविक स्वरूप हो।८अतएव शब्द न तो अर्थनिष्ठ है और न ही अर्थजात् बल्कि अर्थसंकेत का ध्वन्यात्मक प्रतीक, वक्ता के अभिप्राय मात्र का निवेदन ही शब्द है।[४] बौद्धों के अनुसार इस निवेदन का स्वरूप ही अपोहात्मक है। यही शब्द और अर्थ के संवाद सम्बन्ध का सुनिश्चित करता है। अपोहात्मक निवेदन का तात्पर्य यह है कि शब्द अपने अर्थ को विरुद्ध के प्रतिषेध पूर्वक व्यक्त करता है।[५] विरुद्ध का प्रतिषेध "अपोह" एक द्विवार निषेध का नियम है जिसे बौद्ध नैयायिक ज्ञानमीमांसीय आधार प्रदान करते हैं। इसे मतद्व्यावृत्ति भी कहते हैं। उदाहरणार्थ– जब हम नील कहते हैं तो नील शब्द अ–नील की व्यावृत्ति पूर्वक नील का विधायक होता है। अतएव स्पष्ट ही है कि निर्वचन में अपोहन आवश्यक रूप से सम्मिलित रहता है।

II

यहाँ अनील की व्यावृत्तिपूर्वक का पूर्वानुबन्ध शब्दों के अपोहात्मक अर्थाभिधान को सरल नहीं रहने देता है। इस बात को लेकर अपोहवादी और इसका प्रतिवाद करने वाले पारम्परिक बौद्धेतर आचार्य एवं आधुनिक अध्येता भी एतद्विषयक कई बिन्दुओं पर अस्पष्ट प्रतीत होते हैं। उदाहरण के तौर पर कहा जा सकता है कि अपोह भाषा का दर्शन है अथवा दर्शन की भाषा मात्र है? पुनः यह अर्थ का दर्शन है या दृश्य अर्थ ही है? शब्द क्यों अपने अभिप्राय का निवेदन

अतद्व्यावृत्तिपूर्वक करता है? क्या स्वयं शब्दों की प्रकृति ही ऐसी है कि वे अपने अभिप्रेत्य को अपोहात्मक रूप से व्यक्त करते हैं या शब्दों का अभिप्रेत्य ही स्वरूपतः अपोहात्मक रूप से संरचित है और इसीलिए उसकी शाब्दिक अभिव्यंजना अपोहात्मक रूप से होती है? फिर, अपोहन की क्रिया द्विवार निषेधपूर्वक फलित होती है लेकिन इस रूप में अपोहात्मक द्वैधिकरण का तात्पर्य क्या है? यह समस्त विश्व का द्वैधिकरण है या तद् और अतद् का द्वैधिकरण दृष्टिसाकल्य की सीमित परिधि में प्रतिफलित होता है? द्विवार निषेध के द्वारा किस तरह "वही और केवल वही" वस्तु के अर्थाभिधान में तार्किक अनिवार्यता होती है? अपोह किस प्रकार अन्यापोह विशिष्ट विधि और कहीं अन्यापोह मात्र क्यों है? बौद्धों के अपोहवाद का सही चित्र प्रस्तुत करने के लिए उपर्युक्त विवादात्मक स्थलों का स्पष्टीकरण आवश्यक प्रतीत होता है। हम इस निबन्ध को इसी दिशा में आगे बढ़ाने का प्रयास करेंगे और यह दिखाने का प्रयास करेंगे कि न केवल प्रमाणमीमांसा बल्कि भाषादर्शन भी किस प्रकार तत्त्वमीमांसा से अनुप्रेरित होती है।

अब यदि इस पक्ष को लिया जाय कि शब्द ही प्रकृतितः अपोहात्मक होते हैं, तो शब्द के द्वारा ही अर्थ के अपोहात्मक स्वरूप का निर्धारण स्वीकार करना होगा। ऐसी स्थिति में शब्द "अर्थ स्वरूप निर्धारक" होने से अर्थपूर्व हो जायेंगे। यह अनुभव का व्यभिचारी है। फिर यह कि शब्द-प्रयोग के अभाव में अर्थ का स्वरूप वैसा नहीं होता जैसा कि शब्द प्रयोग के पश्चात् उद्घाटित होता है। अर्थ की कतिपय ऐसी भी स्थितियाँ हैं, जहाँ शब्द प्रयोग की अव्यपदेश्यता होती है, तो क्या उनका कोई स्वरूप नहीं होता? उदाहरण के लिए वस्तुस्थिति की आत्यन्तिक विलक्षणता शब्दिक व्यपदेश्यता के योग्य नहीं होती। ज्ञानात्मक स्थितियों में निर्विकल्पक प्रत्यक्ष और स्वसंवेदन को अव्यपदेश्य कहा जा सकता है। भर्तृहरि किसी भी ज्ञान-स्थिति को इस रूप में स्वीकार नहीं करते जो शब्दानुविद्ध न हो।[६] वस्तुतः उनकी इस मान्यता की पूर्वमान्यता यह है कि जब ज्ञान को स्वरूपतः निराकार माना जाता है तो ज्ञान भाषा में ही आकार पाता है और इस तरह भाषा ज्ञानाकार की 'योनि' बन जाती है। बौद्ध ज्ञान को स्वरूपतः निराकार नहीं मानते बल्कि साकार रूपमें अवधारित करते हैं, अतएव भाषा उनकी दृष्टि में ज्ञानाकार की 'योनि' नहीं अपितु विकल्पाकार की 'योनि' बनती है। पुनः, भाषा में शब्दों का जैसा प्रयोग होता है, उनकी संरचना अपोहात्मक नहीं होती है। यदि शब्द की प्रकृति या स्वरूप ही अपोहात्मक होता है तो व्यवहार में शब्दों की बनावट भी "अनिवार्य", "अविसंवादी" जैसे शब्दों की तरह द्विविध निषेध या अतद्व्यावृत्ति के उपसर्ग, प्रत्यय पूर्वक होता है। यह भी नहीं कहा जा

सकता कि शब्दोच्चारण के अनन्तर वक्ता और श्रोता में तद्-अतद् का द्वन्द्व उत्पन्न होता है और तदनन्तर अतद् की व्यावृत्तिपूर्वक अर्थ बोध होता है। वक्ता की स्थिति में तो बोध को ही शब्द व्यंजित करते हैं और निर्द्वन्द्व रूप में श्रोता उसी से अवगत होता है। इसलिए शब्दोच्चारण के उपरान्त अपोह फलित नहीं होता, बल्कि अपोहित रूप में ही शब्द उच्चरित होते हैं।

अपोहपूर्वक शब्दोच्चारण का तात्पर्य यह है कि बोध ही अपोह-विशिष्ट होता है।[७] यह अपोह- विशिष्ट बोध निषेधवादियों का बोध नहीं, जिनके मतानुसार पहले अपोह को जानकर बाद में अन्यापोह का विधान होता है, क्योंकि व्यवहार कि समय विद्यमान में प्रतीत के विषय का ऐसा क्रम नहीं होता है। अतः इसमें प्रतीतिक्रम का व्यभिचार है। यह विधिवादियों का भी बोध नहीं, जिसके अनुसार पहले विधि को समझकर बाद में अर्थापत्ति से अपोह का समर्थन होता है। यह निरर्थक है, क्योंकि गौ-ज्ञान के पश्चात् अश्वादि के ज्ञान से गाय की उनसे भिन्नता तो समर्थित होती है, लेकिन इससे गाय के स्वरूप-ज्ञान में कोई वृद्धि नहीं होती। अतः गौ का बोध अपने बोध-काल में ही अपोहात्मक होता है। तभी तो गौ-बोध से अश्वादि में प्रवृत्ति न होकर अ-गोव्यावृत्त-गौ में ही सबकी प्रवृत्ति होती है।[८]

वस्तुतः बोध का स्वरूप अपोहात्मक मानने से अन्ततः यही स्वीकार करने में लाघव है कि बोध जिस अर्थ का ज्ञापक या प्रदर्शक होता है, वही स्वरूपतः अपोहात्मक है, क्योंकि बोध कोई स्वतन्त्र तथ्य ही नहीं, यह तो अर्थवशात् होता है। पुनः, बोध और अर्थ का संवाद सम्बन्ध स्वाभाविक रूप से अनिवार्य और नियत है। केवल इन्द्रिय, करण और सन्निकर्ष दोष से उत्पन्न भ्रम की अस्वाभाविक स्थिति को छोड़कर बोध और अर्थ के संवाद सम्बन्ध में अव्याप्ति, व्यभिचार और अन्यथात्व नहीं देखा जाता है। अतएव अर्थ की प्रकृति या स्वरूप ही अपोहात्मक है और इसी की अपेक्षा से बोध और उसकी शाब्दिक अभिव्यक्ति में अपोह का उपचार होता है।

अब यदि अर्थ ही अपोहस्वरूप है तो इसकी दो व्याख्याएँ हो सकती हैं। प्रथमतः यह कि बाह्य घट-पटादि अर्थ जिस प्रकार सामान्य अनुभव में प्रस्तुत होते हैं, वे वस्तुगत्या यथार्थ हैं, लेकिन उनका ज्ञान अपोहात्मक रूप से होता है। द्वितीयतः यह कि अपोहात्मक ज्ञान से पृथक् और परे उनका कोई स्वतत्त्व ही नहीं है। इसलिए अर्थ अपोहमात्र हैं। न्यायवादी बौद्धों की वैचारिकी में बाह्य घट-पटादि अर्थ इसी आशय में अपोहमात्र हैं। बाह्यार्थ की ऐसी अपोहात्मकता अनुभव और व्यवहार के उत्तल धरातल पर अधिगत नहीं होती। यह न तो बैखरी

वाणी का विन्यास न ही अनुभवपूर्व अतीद्रिय,[९] बल्कि बुद्धि का प्रत्यक्ष पृष्ठभावी विकल्प है, जिसका भाषा के द्वारा अनिवार्य रूप से अनुगमन किया जाता है। धर्मकीर्ति के अनुसार इसकी व्याख्या तो परमार्थ के अन्वेषक व्याख्याकार ही करते हैं। सामान्यजन तो इसी को यथार्थ समझकर व्यवहार में प्रवृत्त होते हैं।[१०]

धर्मकीर्ति का उपर्युक्त कथन विशेष महत्त्व का है और इससे इंगित होता है कि बाह्यार्थों की अपोहात्मकता आनुभाविक नहीं है, बल्कि सामान्य अनुभव में जो कुछ गृहीत होता हैं, वह अपोहित होकर ही सामान्य अनुभव का ज्ञेय-विषय या हमारी भाषा का वाच्यार्थ होता है। अतः बाह्यार्थों के ऐसे अपोहात्मक स्वरूप को उद्घाटित करने के लिए सामान्य अनुभव की बनावट को समझना आवश्यक हो जाता है। सामान्य अनुभव से धरातल पर व्यवहर्ता तो किसी वस्तु को उसी रूप में यथार्थ समझता है जैसी कि वह प्रतीत होती है, क्योंकि व्यवहर्त्ता के लिए यह विवक्षा आवश्यक नहीं कि कोई वस्तु ऐसी ही क्यों प्रतीत होती है? परन्तु परमार्थ की विवक्षा रखने वाले व्यक्ति के लिए आवश्यक है कि वह सामान्य अनुभव के नेपथ्य में आत्म-चेतन विमर्शपूर्वक यह देखे कि कोई वस्तु ऐसी ही क्यों प्रतीत होती है, अन्य प्रकारक क्यों नहीं प्रतीत होती? धर्मकीर्ति के उपर्युक्त कथन में परमार्थ के अन्वेषक "व्याख्याकार" पद का यही आशय अभिप्रेत है। आचार्य दिङ्नाग-धर्मकीर्ति बुद्ध के विभज्यवादी पद्धति का अनुसरण करते हुए अनुभव का विश्लेषण कर संवृत्ति की अलीक अपोहात्मक विकल्परूपता का रहस्योद्घाटन और परमार्थ की विधिरूपता लेकिन बौद्धिक अनभिलाप्यता की तर्केण प्रतिष्ठा करते हैं। धर्मकीर्ति के अनुसार सामान्य अनुभव में हमें दो अत्यन्त भिन्न तत्त्व संश्लिष्ट रूप में प्राप्त होते हैं। इन्हें शक्त-अशक्त, सदृश-असदृश, शब्द का विषय-अविषय, बुद्धि ग्राह्य-अग्राह्य के द्वैविध्य में विभाजित किया जा सकता है। ये परस्पर विरोधी धर्म हैं, जो एक-दूसरे को व्यावृत्त करते हैं। इसलिए इनकी समाश्रयता को एकत्व मानना युक्तिसंगत नहीं। यह द्वैविध्य अनुभव में सर्वत्र व्याप्त हैं।[११] जहाँ आवश्यक रूप से परस्पर निवृत्तिमूलक द्वैविध्य प्राप्त हो तो लौकिक न्यायानुसार एक को वास्तविक और दूसरे को आरोपित समझना चाहिए। यही आचार्य दिङ्नाग-धर्मकीर्ति के प्रमेय द्वैविध्य और तदनुरूप प्रमाण द्वैविध्य के उपागम का आनुभविक आधार हैं।[१२] प्रमेय द्वैविध्य का तात्पर्य प्रमेय विप्लव को स्वलक्षण और सामान्यलक्षण में व्यवस्थित करना है और प्रमाण द्वैविध्य का तात्पर्य प्रमाण विप्लव को प्रत्यक्ष और अनुमान में नियोजित करना है। स्वलक्षण प्रत्यक्ष का विषय है।[१३] यह किसी वस्तु का अनुभव निरपेक्ष, अकृत्रिम, अकल्पित, अनारोपित स्वस्वरूप है, जो पूर्वापर भाग से सर्वथा रहित, सर्वतोव्यावृत्त, अयोगव्यवच्छेद-विधि-रूप, अर्थक्रिया का

क्षणमात्र, देशकाल और सत्ता की क्षणावच्छिन्न एकनिष्ठता है, जो उत्पत्यन्तर निरन्वय विनाशी होता है। सामान्यलक्षण अनुमान काल और सत्ता की क्षणावच्छिन्न एकनिष्ठता है, जो उत्पत्यन्तर निरन्वय विनाशी होता है। सामान्यलक्षण अनुमान का विषय है।[१४] यह किसी वस्तु का अनुभव-सापेक्ष, विकल्पारोपित पर-स्वरूप है, जो विजातीय व्यावृत्तिवशात् सभी आनुभाविक व्यतियों में समान रूप से प्राप्त होता है। यह अभिलाप्य, अलीक, अपोहात्मक, अर्थक्रिया में असमर्थ लेकिन अर्थक्रिया का प्रदर्शक, नामजात्यादि विकल्प-योजना से सम्प्रयुक्त होता है।

III

ध्यातव्य है कि स्वलक्षण और सामान्यलक्षण समान रूप से सत् और दो समानान्तर सत्ताएँ नहीं हैं। एक ही स्वलक्षण का स्वरूप और पररूप में अध्यवसित होने के कारण, वही और एक ही परमार्थ सत् दो स्तरों पर दो प्रमेयों में विभक्त हो जाता है।[१५] स्वलक्षण ही विकसित होकर सामान्य-लक्षण के रूप में अध्यवसित होता है। सामान्य अनुभव की परिसीमा में वस्तुनिष्ठ रूप से प्रतीत होने वाली सभी नील-पीत वस्तुएँ बौद्ध नैयायिकों की दृष्टि में अध्यवसित स्वलक्षण ही हैं। अध्यवसाय सामान्य अनुभव का नेपथ्य है, जिसमें बुद्धि अपनी विकल्पात्मक शक्ति से सामान्य अनुभव की संरचना करती है। अध्यवसाय की सम्पूर्ण प्रक्रिया ही अपोहात्मक है, इसलिए सामान्य अनुभव में गृहीत नील-पीत वस्तुओं को अपोह कहा जाता है।[१६] इसकी प्रक्रिया इस प्रकार है– निर्विकल्पक प्रत्यक्ष (कल्पनाऽपोढ़) द्वारा जब नील-क्षण का ग्रहण होता है तो वह उसके वर्तमानाभाव को व्यावृत्त करते हुए व्यावृत्त वर्तमानाभाव का अविनाभावी अतीत और अनागत भाव को भी व्यावृत्त कर देता है। इस प्रकार कल्पनाऽपोढ़ निर्विकल्पक प्रत्यक्ष द्वारा शुद्ध वर्तमानावच्छिन्न भाव का ग्रहण बौद्ध नैयायिक स्वीकार करते हैं। इस स्थिति में प्रत्यक्ष-ग्राह्य-विषय (स्वलक्षण) को आन्तरिक एवं बाह्य कुछ भी नहीं कहा जा सकता है। यहाँ अभिलाप्यता के लिए कोई अवकाश ही नहीं। प्रत्यक्षीकरण की प्रक्रिया अपनी शुद्धता में यहीं विराम को प्राप्त होती है। वस्तुतः बौद्धों का कल्पनाऽपोढ़ निर्विकल्पक प्रत्यक्ष एक ऐसी स्थिति है जहाँ परमार्थसत् स्वलक्षण ग्राहक चेतना में स्वाकार अर्पित करता है और तत्क्षण बुद्धि की मनोजल्पात्मक क्रिया का आरम्भ भी नहीं हुआ रहता है। तदनन्तर बुद्धि का उत्प्रेक्षणात्मक विकल्प व्यापार आरम्भ होता है।[१७] बुद्धि का प्रथम कार्य निर्विकल्पक प्रत्यक्ष को ग्राह्य और ग्राहक दो ध्रुवों में विभक्त कर देना है। यह विभक्तिकरण नील-विज्ञान और उसका विषयात्मक सन्दर्भ नील-वस्तु के रूप में होता है, जिनके मध्य बुद्धि सारूप्य की स्थापना करती है। सारूप्य दो विलक्षण क्षणों का सालक्षण्य है। यह तत्त्वतः नहीं होता बल्कि बुद्धि का कार्य

होने से विकल्पात्मक ही है। बुद्धि उसी अनुपात में सारूप्य की स्थापना करती है, जिस अनुपात में वह असारूप्य की व्यावृत्ति करती है।[१८] बुद्धि इसी सारूप्य वशात् निर्विकल्पक प्रत्यक्ष द्वारा गृहीत क्षणिक प्रतिभास को "शुद्धअन्य" के रूप में बाह्यरूपेण अध्यवसित करती है। "शुद्ध-अन्य" के रूप में स्वलक्षण का अध्यवसाय यद्यपि बौद्धिक एवं विकल्पगर्भित होता है तथापि यह बुद्धि की ही प्रथम निर्विकल्पक स्थिति होने से ग्राह्य-ग्राहक असंवित् निर्विकल्पक प्रत्यक्ष का सजातीय, अविसंवादी होता है। श्चेरबात्सकी[१९] के अनुसार यह स्वलक्षणग्राही प्रत्यक्ष और विकल्पात्मक अध्यवसाय की मध्यवर्ती स्थिति है, जो दोनों को जोड़ने का कार्य करती है। धर्मकीर्ति के अनुसार यही "शुद्ध-अन्य" के रूप में बौद्धिक प्रज्ञा का निर्विकल्पक विज्ञान सामान्यजन को लभ्य होता है।[२०] "शुद्ध-अन्य" के रूप में ज्ञान का स्वरूप साकल्यात्मक परिप्रेक्ष्य लिये रहता है। साकल्यात्मक ज्ञान का तात्पर्य यह है कि बुद्धि "शुद्ध-अन्य" के ज्ञान को उसके पूरे परिप्रेक्ष्य में ग्रहण करती है।[२१] तत्पश्चात् बुद्धि अपने दृष्टिसाकल्य में उस "शुंद्ध-अन्य-विशेष" के अतिरिक्त अन्यों का अशेष रूपेण निषेध करते हुए "शुद्ध-अन्य-विशेष" को पंचविध कल्पनाओं में तत्तद विरूद्ध की व्यावृत्तिपूर्वक विधेयीकृत करती है। यथा–यह चित्रांगदा नाम की शुक्लवर्णा, दूध देने वाली, गोत्व जाति से सम्पन्न गाय द्रव्य है। इसी अतद्व्यावृत्तिपूर्वक "यह गाय है" के अध्यवसाय के कारण सभी गायों में एक समानता की प्रतीति होती है,[२२] जो "यह गाय है" के सामान्य अनुभव के नेपथ्य उपचेतन मन में अपोहात्मक रूप से निर्धारित होता है। आनुभाविक रूप में सभी गायें एक-दूसरे से भिन्न हैं, फिर भी उनमें एक अतद्व्यावृत्ति रूप व्यापक समानता के कारण "गोत्व सामान्य" या जाति की संकल्पना बुद्धि में आकारित होती है, जो वैसे सभी व्यक्तियों को व्याप्त करता है, जिनमें आश्रय, आलम्बन, आकार आदि की दृष्टि से सादृश्य और एकार्थक्रियाकारित्व की प्रतीति होती है।[२३] यहाँ प्रश्न उठता है कि एक ओर तो बौद्ध नैयायिक दो या दो से अधिक व्यक्तियों में समानता का हेतु "समान अतद्व्यावृत्ति" को बताते हैं और दूसरी ओर "समान अतद्व्यावृत्ति" का हेतु दो या दो से अधिक व्यक्तियों में "समानअर्थक्रिया-कारित्व" बताया जाता है तो उनमें समानता का हेतु अतद्व्यावृत्ति मात्र नहीं रह जाता बल्कि अर्थक्रियाकारित्वगत समानता का वस्तुगत हेतु भी प्रकारान्तर से प्रवेश प्राप्त करता है। धर्मकीर्ति इसका समाधान करते हुए कहते हैं कि कुछ वस्तुओं का स्वभाव ही ऐसा मानने में कोई हानि नहीं है, क्योंकि ज्ञानमीमांसीय दृष्टि से निर्विकल्पक प्रत्यक्ष की स्थिति में अर्थक्रिया का स्वरूप ऐन्द्रिक उद्दीपन मात्र होता है, जहाँ किसी प्रकार के व्यवहारयोग्य भेद-ग्रहण की प्रसक्ति भी सम्भव नहीं। यदि कहा जाय कि तब

उस अवस्था में विलक्षण क्षणों के द्वित्व का ग्रहण क्यों कर सम्भव होगा? तो इसके उत्तर में कहा जा सकता है कि द्वित्व का ग्रहण भी अपेक्षा बुद्धिपूर्वक ही होता है और ऐसा होने से यह भी विकल्पात्मक ही है। यहाँ तक कि अध्यवसायपूर्वक ही अर्थक्रिया को जल की शीतलता और अग्नि की उष्णता से विशेषीकृत किया जा सकता है। इसका तात्पर्य यह है कि समान अर्थक्रियाकारित्व को भी अन्ततः अध्यवसित ही समझना चाहिए। क्योंकि दो या दो से अधिक स्वलक्षणों में एकार्थक्रियाकारित्व होता है या नहीं, यह बौद्धिक ज्ञान का विषय ही नहीं, बल्कि स्वलक्षणों के पारस्परिक भेद-ग्रहण में असमर्थ बुद्धि भेदाग्रह कारण "एकप्रत्ययवमर्श"[२४] पूर्वक कुछ अध्यवसित स्वलक्षणों में एकार्थक्रियाकारित्व का आरोप करती है। इसी कारण उसमें एक ही प्रकार की अतद्व्यावृत्ति का उपचार होने से समानता की प्रतीति होती है।

यहाँ उल्लेखनीय है कि बौद्धेतर दार्शनिक इस अतद्व्यावृत्ति रूप से आकारित होने वाले समानता के सम्प्रत्यय को सामान्य अथवा जाति नामक एक ऐसे पदार्थ में रूपान्तरित कर देते हैं जो नित्य और भाव रूप से अनेक व्यक्तियों में एक ही साथ अपनी सम्पूर्णता में अनुगत रहते हुए उन सभी व्यक्तियों से पृथक् एवं परे स्वतन्त्र अस्तित्व रखता है। मानव बुद्धि की अपोहात्मक प्रकृति को समझे बिना सत्ता को जातिविशिष्ट व्यक्ति और व्यक्तिविशिष्ट जाति की "टोपोलॉजी" में स्थापित करना विचारासह्य है। ऐसे सामान्य का तात्पर्य तो एक ऐसी सत्ता से है जो एक साथ अनेक व्यक्तियों में रहते हुए उसी समय व्यक्ति विशेष में उपस्थित और अनुपस्थित दोनों एक साथ होता है क्योंकिं एक व्यक्ति में विद्यमान सामान्य अन्यत्र उत्पन्न वस्तु में बिना पूर्व स्थान से हटे अचानक प्रकट हो जाता है। जहाँ वस्तु है, उस स्थान से सम्बद्ध हुए बिना वहाँ की वस्तु को व्याप्त करता है। न वहाँ जाता है, न वहाँ पहले से था और अनायास प्रकट हो जाता है यद्यपि न उसके अंश हैं, न वह पूर्व आधार को छोड़ता है। इसलिए आचार्य दिङ्नाग के अनुसार एकत्व, नित्यत्व और अनेकसमवेतत्व रूप सामान्य नामक किसी भाव पदार्थ को मानने से ऐसी कठिनाइयों की शृंखला जुड़ जाती है।[२५] वास्तव में ऐसा सामान्य काल्पनिक ही हो सकता है। बौद्धों का अतद्व्यावृत्ति रूप सामान्य भी ऐसे सभी गुण-लक्षणों से युक्त बताया जा सकता है लेकिन इसका तात्पर्य यह नहीं कि उसकी कोई वस्तुनिष्ठ सत्ता है।[२६] अतद्व्यावृत्ति रूप सामान्य में एकत्व होता है, क्योंकि यह प्रत्येक वैसे व्यक्तियों में अनुगत है जिनमें एकार्थक्रियाकारिता होती है। अतद्व्यावृत्ति रूप सामान्य नित्य होता है क्योंकि इसका निषेधात्मक आधार तार्किक रूप से कभी नष्ट नहीं होता। अतद्व्यावृत्ति रूप सामान्य प्रत्येक परिवर्तित होने वाले व्यक्तियों में वहीं बना रहता है।

अतद्व्यावृत्ति रूप सामान्य प्रत्येक व्यक्तियों में अपनी सम्पूर्णता में समवेत होता है। अतएव बौद्धेतर दार्शनिकों के सामान्य विषयक अवधारणा की अपेक्षा बौद्धों का अतद्व्यावृत्ति रूप से कल्पित सामान्य की संकल्पना में अनेक अनुकूलताएँ एवं तार्किक संगति है जबकि इस रूप में उसकी कोई भावरूप सत्ता नहीं है। इसलिए तथाकथित सामान्य वस्तुतः वर्ग-विशेष के व्यक्तियों में अनुगत एकत्व, नित्यत्व और अनेक समवेतत्व से युक्त भाव पदार्थ नहीं अपितु यह दो या दो से अधिक अध्यवसित स्वलक्षणों में समान अतद्व्यावृत्ति रूप से कल्पित अलीक बुद्ध्याकार है।[२७]

इस प्रकार स्पष्ट है कि अध्यवसाय की सम्पूर्ण प्रक्रिया अपोहात्मक है, जिसे बुद्धि अपनी अध्यक्षता में द्विविध स्तरों पर सम्पादित करती है। प्रथम स्तर पर बुद्धि स्वलक्षण द्वारा ग्राहक चेतना में अर्पित स्वाकार को अन्यव्यावृत्तिपूर्वक "यह है" के रूप में बाह्यरूपेण अध्यवसित करती है। "यह है" का अध्यवसाय आनुभाविक रूप में भावात्मक होता है, लेकिन इसकी अपोहात्मकता सामान्य अनुभव के नेपथ्य (उपचेतन मन) में सम्पादित होती है। दूसरे स्तर पर बुद्धि सामान्यीकरण की पद्धति से समान आश्रय, आलम्बन, आकार और अर्थक्रियाकारित्व वाले व्यक्तियों में अन्यव्यावृत्ति की समानता के कारण सामान्य या जाति की संकल्पना को आत्मसात् करती है। वस्तुतः अध्यवसाय एक प्रकार से बुद्धि की कार्यशाला है, जिसमें बुद्धि अपनी विकल्पात्मक शक्ति से आनुभाविक जगत् की विविधता का निर्माण करती है और स्वयं उसे ही अपोहात्मक रूप में स्थिर भी करती है। वास्तव में अपोहन अथवा व्यावर्त्तन बुद्धि के व्यापार का एक आवश्यक अंग है जिसे बुद्धि अपने व्यापार के सभी स्तरों पर न्यूनाधिक रूप से सम्पादित करती है।[२८] अतः बाह्यार्थ अपने आनुभाविक स्वरूप में अपोह मात्र ही है। अपोह विषयक न्यायवादी बौद्ध संकल्पना का यही वास्तविक मन्तव्य है।

IV

अब हम अपोह विषयक बौद्ध संकल्पना के संदर्भ में कुछ महत्त्वपूर्ण स्थलों की चर्चा करेंगे, जिनका स्पष्टीकरण अपोहवाद के हृदयंगम के लिए आवश्यक है। बौद्धेतर दार्शनिकों ने "अपोह" की आलोचना विशेषकर इन्हीं स्थलों को स्पर्श करते हुए की है।

सर्वप्रथम यह कि अपोह एक प्रकार का द्वैधिकरण है। बुद्धि की ऐसी स्वाभाविक प्रकृति है कि वह अतद् की व्यावृत्तिपूर्वक तद् का निश्चय करती है, लेकिन प्रश्न उठता है कि क्या अपोहात्मक निश्चय में बुद्धि सम्पूर्ण विश्व को अतद् और तद् में विभाजित करती है। यदि अपोहात्मक द्वैधिकरण का तात्पर्य

ऐसा ही स्वीकार किया जाय तो अपोहवादी बौद्ध संकल्पना अनन्त व्यभिचार और असम्भव दोष से ग्रसित हो जायेगा, क्योंकि किसी वस्तु के निषेध के लिए उसका किसी न किसी रूप में ज्ञान आवश्यक है, लेकिन अतद् की व्यावृत्ति के लिए तद् के अलावा अतद् वर्ग में आने वाली संसार की यावत् शेष वस्तुओं का ज्ञान असम्भव है। इसलिए उद्योतकर इत्यादि न्यायवैशेषिक दार्शनिकों ने अपोह की आलोचना करने में इस कठिनाई काी बखूबी उजागर करते हुए दिङ्नाग (न जाति शब्दो भेदानां वाचकः आनन्त्याद व्यभिचाराच्च) का उपहास किया है। यद्यपि उपरी सतह पर अपोह की संकल्पना में यह कठिनाई उचित प्रतीत होती है तथापि अपोह की संकल्पना इससे मुक्त है क्योंकि अपोहात्मक द्वैािकरण का तात्पर्य पूरे विश्व को तद्-अतद् में विभाजित करना नहीं है वरन् यह द्वैधिकरण दृष्टि-साकल्य (गेस्टाल्ट) में प्रतिफलित होता है। हम अपने दृष्टि-साकल्य को तद् और अतद् में द्वैधिकृत करते हैं। जब हमें किसी वस्तु का ज्ञान होता है तो हम उस वस्तु को तद्-देशकालावच्छिन्न उसके पूरे परिपाश्र्व में जानते हैं। दृष्टि साकल्य में किसी वस्तु विशेष का ज्ञान असन्दिग्ध रूप से होता है, लेकिन उस वस्तु के अलावा दृष्टि-साकल्य में आने वाली शेष वस्तुओं का ज्ञान एक शीर्षक के अन्तर्गत समवेत रूप में होता है। अपोह-पद्धति के अनुसार दृष्टि-साकल्य में एक शीर्षक के अन्तर्गत होने वाले समवेत ज्ञान (अतद्) की व्यावृत्तिपूर्वक ही दृष्टि-साकल्य में किसी वस्तुविशेष (तद्) का ज्ञान असन्दिग्ध रूप में अध्यवसित होता है। यहाँ अवधेय है कि इस प्रकार का व्यावृत्तिमूलक निश्चय व्यक्ति का होता है, 'सामान्य' का नहीं।

अतः अपोहात्मक द्वैधिकरण का तात्पर्य पूरे विश्व को तद् और अतद् में विभाजित करना स्वीकार किया जाय तो अपोह मात्र आकारिक नियम बनकर रह जायेगा, क्योंकि अपोह को आकारिक नियम मानकर ही हम यह कह सकते हैं कि अतद् के निषेध के लिए अतद् में आने वाली वस्तुओं का ज्ञान आवश्यक नहीं है। लेकिन अपोहात्मक पद्धति में पूरे विश्व के द्वैधिकरण के स्थान पर दृष्टि-साकल्य के द्वैधिकरण को प्रस्थापित किया जाय तो अपोह को एक ज्ञानमीमांसीय आधार प्राप्त होता है। यदि पूरे विश्व के परिप्रेक्ष्य में किसी ज्ञानविशेष का घटित होना स्वीकार करने के बदले सीमित दृष्टिसाकल्य में ज्ञान का घटित होना स्वीकार किया जाय तो अतद्व्यावृत्त्यात्मक निर्धारण को अनन्त व्यभिचार और असम्भव दोष से ग्रसित नहीं कहा जा सकता। अतः अनन्त व्यभिचार और असम्भव दोष से सम्बन्धित अपोह विषयक आलोचनाएँ अन्यथा और निराधार हैं।

द्वितीयत: यह कि अपोह एक द्विवार निषेध का नियम है। बौद्ध इसे अन्यापोह, अन्यव्यावृत्ति और अतद्व्यावृत्ति कहते हैं। बौद्धेतर दार्शनिकों ने इस "तद्भिन्नभिन्नत्व" कहा है। यहाँ अपोह की अवधारणा में 'अ' और 'व्यावृत्ति' का निषेधात्मक उपसर्ग अपोह की संकल्पना को अस्पष्ट कर देता है, क्योंकि बौद्ध और बौद्धेतर दार्शनिकों की निषेध विषयक अवधारणाएँ भिन्न-भिन्न हैं। इसलिए वे निषेध विषयक स्व-स्वीकृत अवधारणा से अपोह की संकल्पना को समझते हैं। यथा–न्यायवैशेषिक दार्शनिकों के लिए निषेध 'अन्योन्याभाव' है, जबकि दिङ्नाग-धर्मकीर्ति के लिए निषेध का अर्थ 'पूर्ण व्यावर्त्तन' है। यदि निषेध को 'अन्योन्याभाव' के अर्थ में प्रयुक्त किया जाय तो द्विवार निषेध बराबर विधि तो हो सकता है, लेकिन द्विवार निषेध के द्वारा 'वही और केवल वही' के रूप में मूल वस्तु तक पहुँचने की तार्किक अनिवार्यता प्रतिफलित नहीं हो सकती। यथा–जो कुछ गाय नहीं है, वह गाय और केवल गाय ही नहीं हो सकता। वह आदमी, हाथी, घोड़ा, बन्दर भी हो सकता है। क्योंकि अन्योन्याभाव के आशय में 'अ-गाय' आदमी या हाथी या घोड़े की एक खुली संहति को सूचित करता है। सम्भवत: जो बौद्ध नहीं है, यथा–प्रशस्तपाद, उद्योतकर, हाथी या घोड़े की एक खुली संहति को सूचित करता है। सम्भवत: जो बौद्ध नहीं हैं, यथा–प्रशस्तपाद, उद्योतकर, उदयन इत्यादि ने अपोह विषयक बौद्ध संकल्पना को इसी अर्थ में समझा है और उसकी आलोचना की है। दिङ्नाग-धर्मकीर्ति के लिए निषेध का सम्प्रत्यय केवल आंशिक भेद का वाचक नहीं, वरन् पूर्ण व्यावर्त्तन है। पूर्ण व्यावर्त्तन के आशय में द्विवार निषेध के द्वारा अ-गाय की व्यावृत्ति करते हुए 'वही और केवल वही' गाय के प्राप्त होने में तार्किक अनिवार्यता है। उदाहरण के लिए मान लिया जाय देश-काल विशेष में हमारा दृष्टि साकल्य क+ख+ग+घ.....की एक संहति है। इसे हम द्विवार निषेध के द्वैधिकरण में 'क' और 'अ-क' में विभाजित कर सकते हैं। इस द्वैधिकरण में 'अ-क'=(ख+ग+घ) एक बन्द (क्लोज्ड) की बन्द संहति है, क्योंकि दृष्टि साकल्य में इनका ज्ञान एक शीर्षक के अन्तर्गत समवेत रूपेण होता है। अत: (ख+ग+घ) की बन्द संहति का पूर्ण व्यावर्त्तन 'क' और केवल 'क' को ही निश्चित करता है। बौद्ध नैयायिकों की वैचारिक योजना में 'क' और केवल 'क' अध्यवसित स्वलक्षण का द्योतक है। अतएव अपोह विषयक बौद्ध संकल्पना अन्योन्याभाव के आशय में द्विवार-निषेध नहीं, बल्कि पूर्ण व्यावर्त्तन के आशय में द्विवार-निषेध है। इस प्रकार द्विवार निषेध से सम्बन्धित अपोह विषयक आलोचनाएँ भी निरर्थक हैं।

तृतीयत: यह कि अपोह का तात्पर्य अन्यापोह विशिष्ट विधि है या अन्यापोह मात्र है। यह प्रश्न अपोह विमर्शकों के लिए विवाद का विषय रहा है।

यद्यपि दिङ्नाग-धर्मकीर्ति के मत में अपोह का स्वरूप अन्यापोह मात्र है,[२९] क्योंकि इन्होंने अपोह का विशेष प्रयोग सामान्य विषयक बौद्धेतर संकल्पना का खण्डन तथा सामान्य को अपोह मात्र बताने के लिए किया है। वाचस्पति मिश्र[३०] भी बौद्धों के अपोह को इसी अर्थ में ग्रहण करते हैं, तथापि शान्तरक्षित, कमलशील और रत्नकीर्ति ने अपोह का स्वरूप अन्यापोह विशिष्ट विधि निर्देशित किया है। श्चेरबात्सकी और धर्मेन्द्रनाथ शास्त्री[३१] अपोह सिद्धि का उद्धरण देते हुए इसी का अनुकरण करते हैं। उपर्युक्त दोनों प्रकार की धारणाओं को समन्वित करते हुए कहा जा सकता है कि दिङ्नाग-धर्मकीर्ति की अवधारणात्मक योजना में अपोह अन्यापोह विशिष्ट विधि और अन्यापोह मात्र दोनों हैं। अपोह जब अध्यवसित स्वलक्षण के लिए प्रयुक्त होता है तो अपोह का तात्पर्य अन्यापोह विशिष्ट विधि है, क्योंकि अतद् व्यावृत्तिपूर्वक तद् अध्यवसित स्वलक्षण का विधायक होता है जो परमार्थतः विधि रूप तो नहीं लेकिन संवृत्ति की अनुपम सीमा में उसी को यथार्थ मानकर विधि रूप से व्यवहृत किया जाता है। रत्नकीर्ति ने इसी आशय में अपोह को अन्यापोह विशिष्ट विधि स्वीकार किया है।[३२] दूसरे स्तर पर जब अपोह सामान्य या जाति के लिए प्रयुक्त होता है तो अपोह का तात्पर्य अन्यापोह मात्र अभिप्रेत है, क्योंकि इसमें यत्-किंचित् सांवृत्तिक विधिरूपता का भी अभाव होता है। यह तो कुछ अध्यवसित स्वलक्षणों में समान अतद्व्यावृत्तिवशात् बुद्धि में आकारित 'मेटा कॉन्सेप्ट' है। अन्यापोह विशिष्ट विधि शान्तरक्षित का अर्थात्मक अपोह है, जबकि अन्यापोहमात्र रूप में यह अलीक और बुद्ध्यात्मक है। यहाँ हमें विकल्पों के अर्थात् विकल्पीकरण के दो स्तर प्राप्त होते हैं। प्रथम, स्वलक्षण के सन्दर्भ में और दूसरा सामान्य लक्षण के सन्दर्भ में। जब स्वलक्षण नामजात्यादि प्रत्यक्ष पृष्ठभावी विकल्पों से अध्यवसित होकर सामान्यलक्षण बनता है तब अर्थात्मक अपोह होता है। दूसरे स्तर पर गो-व्यक्ति के रूप में सामान्यलक्षण के सन्दर्भ से समान-अतद्व्यावृत्तिपूर्वक 'गोत्व जाति' की संकल्पना बुद्धि में आकारित होती है। इसे बुद्ध्यात्मक अपोह के रूप में समझा जा सकता है।

इस प्रकार हम देखते हैं कि दिङ्नाग-धर्मकीर्ति के प्रमेय द्वित्व और प्रमाण द्वित्व की वैचारिक योजना में अर्थक्रिया का क्षणमात्र स्वलक्षण ही परमार्थतः विधि है, जिसे बुद्धि अपनी विकल्पात्मक शक्ति से अध्यवसित कर आभोग्य बनाती है, लेकिन स्वलक्षण के उत्पत्यन्तर निरन्वय विनाशी होने के कारण बुद्धि को उसका विकल्पित रूप ही गृहीत होता है और विकल्पीकरण की प्रक्रिया में 'अपोह' आवश्यक रूप से अन्तर्विष्ट रहता है। यह किसी वस्तु के व्यष्टित्व के निर्धारण की पूर्वापेक्षा है और उसी व्यष्टि को व्यवहर्ता (पृथक्जन)

अनादि-वासना के प्रभाववश यथार्थ समझते हैं और उसी के सहारे पुरुषार्थी ऐसे क्षण संतान तक पहुँचता है जो अनभिष्ट नहीं होती। अतएव यदि सामान्य अनुभव की प्रामाणिकता वांछित वस्तु के प्रापण और अवांछित वस्तु के वर्जन पर निर्भर करती है तो सामान्य अनुभव की अपोहत्मकता उसकी पूर्वापेच्छा है। अपोहात्मक अनुभव के विषय (बाह्यार्थ) अपोहमात्र हैं, यह न्यायवादी बौद्धों की विशेष तत्त्वमीमांसीय चिन्ता है। ज्ञानश्री मित्र ने ठीक ही कहा है–"परमार्थ की अनभिलाप्यता में ही अपोह का अभिनिवेश है।"

V

अब अपोहपाद के उपर्युक्त प्रतिपादन के पश्चात् शब्दार्थ सम्बन्धी अन्य सिद्धान्तों की समीक्षा आवश्यक प्रतीत होती है। भारतीय भाषा दर्शन के परिप्रेक्ष्य में शब्दार्थ की अपोहात्मकता अपने आप में एक ऐसे विलक्षण और विस्थापक पक्ष को उपस्थापित करता है कि बौद्ध और बौद्धेतर परम्परा के बीच इस बात को लेकर उत्तरोत्तर वाद-विवाद का एक लम्बा इतिहास देखने को मिलता है। पूर्व के प्रतिपादन में हमने नैयायिकों एवं मीमांसकों के द्वारा अपोहवाद के विरोध और बौद्ध नैयायिकों द्वारा अपने पक्ष की पुनः स्थापना को यत् किंचित् स्पष्ट करने का प्रयास किया है। परन्तु यहाँ हम विशेष रूप से उन सिद्धान्तों की समीक्षा करने का प्रयास करेंगे जिन्हें शान्तरक्षित ने पूर्वपक्ष के रूप में सद्यः भर्तृहरि के वाक्यपदीयम् से ग्रहण किया है। स्वयं भर्तृहरि ने अपोद्धार से प्राप्त पदार्थ के विषय में बारह प्रकार के मतों का उल्लेख किया है लेकिन इन सिद्धान्तों की ऐतिहासिकता, इनका तार्किक क्रम और यहाँ तक कि इनका परस्पर सम्बन्ध भी बहुत स्पष्ट नहीं है। इन सिद्धान्तों का प्रतिपादन करने वाली कारिकाओं की वृत्ति भी उपलब्ध नहीं होने के कारण समस्या और भी गम्भीर हो जाती है। ऐसा प्रतीत होता है कि भर्तृहरि ने जिन बारह मतों का उल्लेख किया है वे परस्पर असंकीर्ण न होकर एक ही वस्तु के भिन्न-भिन्न पक्ष हैं। शान्तरक्षित ने तत्त्वसंग्रह में 'अस्त्यर्थादीनांशब्दार्थता' कहते हुए भर्तृहरि द्वारा सन्दर्भित बारह सिद्धान्तों में से छह सिद्धान्तों को और सातवें सिद्धान्त के रूप में भर्तृहरि के प्रतिभा-सिद्धान्त को पूर्वपक्ष बनाया है।

(१) अस्त्यर्थ सिद्धान्त – इस सिद्धान्त के अनुसार सभी शब्दों का सामान्य रूप से अस्ति-सत्ता ही शब्दार्थ होता है। उनमें कोई विशिष्ट रूप या संवेदी आकार सम्मिलित नहीं रहता है। उदाहरण के लिए अपूर्व, देवता और स्वर्ग जैसे शब्दों से हम कुछ अर्थ ग्रहण करते हैं लेकिन उस कुछ में कोई विशिष्ट रूप या आकार सम्मिलित नहीं रहता है। अवधेय है कि इन शब्दों के अर्थों में

विशिष्ट रूप अथवा आकार का सम्मिलित नहीं होना इनकी अर्थवत्ता को प्रभावित नहीं करता है। यदि कोई कहे कि भाषा में प्रयुक्त गाय, अश्व आदि शब्दों से जिस अर्थ का प्रत्यायन होता है उसमें उन-उन वस्तुओं के विशिष्ट रूप सम्मिलित होते हैं तो यह एक संयोग मात्र है कि ये शब्द जिस वस्तु का अर्थ बोध कराते हैं उसका एक विशिष्ट रूप भी है जिसका ज्ञान इन्द्रियों के द्वारा होता है। तात्पर्य यह है कि वस्तुओं का विशिष्ट रूप या आकार अर्थ प्रत्यायन की परिधि में नहीं आता क्योंकि इन्द्रिय ग्राह्य विशिष्ट रूप या संवेदी बिम्ब के बिना भी शब्द अर्थवान् होते ही हैं। अतः शब्दों का वही अर्थ लेना अधिक लाघव परक है जो सभी उदाहरणों में अपरिवर्तनीय रूप से विद्यमान रहता है। ऐसा अपरिवर्तनीय अर्थ अस्त्यर्थ ही हो सकता है।

शान्तरक्षित ने सामान्य रूप से इस सिद्धान्त का खण्डन करते हुए कहा है कि अस्ति से जो अभिव्यक्त होता है उसके रूप विशेष के स्वरूप का निर्धारण न होने के कारण भिन्न-भिन्न शब्दों का – गौ, गवय, गज आदि में – भेदपूर्वक व्यवहार नहीं हो सकेगा और इस तरह उन शब्दों से उन-उन पशुओं का अभिधान भी नहीं हो पायेगा।[३४] पुनः इस सिद्धान्त का विशेष रूप से खण्डन करते हुए शान्तरक्षित यह प्रश्न उठते हैं कि अस्ति से जो अभिव्यक्त होता है वही शब्दार्थ है तो यह वस्तुओं का स्वलक्षण है अथवा जाति है अथवा सम्बन्ध है अथवा कुछ अन्य है जो बुद्धि में प्रतिबिम्बित होता है।[३५] इसमें स्वलक्षण के अर्थ में अस्त्यर्थ शब्द वाच्य नहीं हो सकता क्योंकि संकेत और व्यवहार काल के साथ स्वलक्षण का सम्बन्ध नहीं हो सकता (संकेतव्यवहाराप्त कालव्याप्तिवियोगतः)। पुनः अस्त्यर्थ को सामान्यवाचक रूप में भी स्वीकार नहीं किया जा सकता क्योंकि एक ओर जाति की सत्ता ही विचारासह्य है तो दूसरी ओर वह अनन्त व्यक्तियों का वाचक नहीं हो सकता (न जातिशब्दो भेदानां वाचकः आनन्त्यात्')। यदि अस्त्यर्थ से 'योग' अर्थात् जाति विशिष्ट व्यक्ति की शब्दार्थता मानी जाय तो वह भी विचारासह्य है क्योंकि जाति-व्यक्ति सम्बन्ध को लेकर आचार्य दिङ्नाग द्वारा उपस्थापित 'व्यसनसन्तति' सर्वविदित है। अन्ततः यदि बुद्धि में प्रतिबिम्बित बुद्ध्याकार को ही अस्त्यर्थ माना जाय तो बुद्ध्याकार भी बुद्धि में ही स्थिति है, पृथक् नहीं और इसी प्रकार बुद्धि के समान ही वह न तो ज्ञात अर्थ का अनुगमन करता है न ही अन्य बुद्धि का, क्योंकि संकेत-व्यवहार काल में यह उपस्थित नहीं रहता। इसलिए स्वलक्षण की तरह उसका संकेत सम्भव नहीं।[३६]

(२) समुदाय सिद्धान्त– इस सिद्धान्त के अनुसार शब्द से वस्तुओं के समुदाय का बोध होता है।[३७] किन्तु उस समुदाय की वस्तुओं के व्यष्टिरूप या

समष्टि रूप से कुछ भी बोध नहीं होता। उदाहरण के लिए जब ब्राह्मण शब्द का उच्चारण किया जाता है तो उससे न तो तप अथवा जाति अथवा शास्त्रज्ञान की विकल्पत्वेन् स्पष्ट प्रतीति होती है और न ही तप, जाति और शास्त्रज्ञान की समुच्चय रूप से, अपितु तप इत्यादि की एक समष्टि के रूप में अन्य सभी अवधारणाओं से व्यवच्छिन्न होकर प्रतीति होती है। यहाँ विकल्प का अर्थ किसी समूह के बहुत से व्यक्तियों में से किसी एक व्यक्ति का स्पष्ट ज्ञान और समुच्चय का अर्थ है ऐसे निश्चित संख्या के व्यक्तियों की स्पष्ट संकल्पना जो आपस में एक दूसरे से सम्बद्ध हैं। शब्दों के माध्यम से जो बोध उत्पन्न होता है वह विकल्प और समुच्चय दोनों से स्वतंत्र होता है। शान्तरक्षित ने इस सिद्धान्त का खण्डन करते हुए केवल इतना ही कहा है कि समुदाय सिद्धान्त जाति सिद्धान्त का ही एक पर्याय है, क्योंकि समुदाय को शब्दार्थ मानने पर उसमें सामान्य और विशेषों का स्पष्ट समावेश दिखाई पड़ता है। अतः समुदाय सिद्धान्त को भी उन सभी दोषों से ग्रस्त कहा जा सकता है जो जाति सिद्धान्त में पाये जाते हैं।[३८]

३. असत्य संसर्ग और असत्योपाधि सत्य सम्बन्ध सिद्धान्त– शान्तरक्षित के इन दोनों सिद्धान्तों का पूर्वपक्ष के रूप में अनुवाद अलग-अलग किया है लेकिन उनका खण्डन एक ही साथ किया है। **असत्यसंसर्ग सिद्धान्त** के अनुसार शब्द से किसी अपरिभाषित सामान्य वस्तु और विशेष वस्तु के पारस्परिक संबंध का बोध होता है। इस संबंध को असत्य माना जाता है क्योंकि शब्द से उन संबंधित वस्तुओं का बोध नहीं होता और न उनका उनके व्यष्टि रूप में ही बोध होता है। उदाहरण के लिए जब हम अलातचक्र का प्रत्यक्षीकरण करते हैं तो उस समय उसके प्रत्येक व्यष्टियों का दर्शन न कर समुदाय रूप से समग्र अलातचक्र का ही दर्शन करते हैं।[३९]

पुनः असत्योपाधि सत्य संबंध सिद्धान्त के अनुसार शब्द से किसी वास्तविक वस्तु और उसके अवास्तविक गुणों के पारस्परिक संबंध का बोध होता है।[४०] उदाहरण के लिए सोना ही हार, कंगन इत्यादि विभिन्न आभूषणों का रूप धारण करता है किन्तु इन आभूंषणों का वास्तविक अस्तित्व नहीं है। वास्तविक अस्तित्व तो केवल सोने का है जो इस सबमें व्याप्त रहता है। आभूषणों के विगलित हो जाने पर शेष केवल सोना ही बचता है। अतः शब्द से अवास्तविक विशेषणों से युक्त इसी वास्तविक सत्ता का बोध होता है। भर्तृहरि ने शब्दार्थता संबंधी इस सिद्धान्त को बहुत महत्त्व दिया है और अपने वाक्यपदीय के तृतीय कांड में इस पर एक पूरा परिच्छेद ही लिखा है।

शान्तरक्षित ने उपर्युक्त दोनों सिद्धांतों की आलोचना करते हुए कहा है कि संबंध और सामान्य दोनों ही मानसिक रचनायें हैं और स्वलक्षणों को उनसे संबंधित नहीं किया जा सकता। अतः शब्दों से सामान्य और विशेष के संबंध का बोध नहीं हो सकता। पुनः सल और असल विशेषणों का सम्बन्ध व्याघातपूर्ण होता है क्योंकि सत्य और असत्य का अस्तित्व एक साथ नहीं। ऐसे ही द्रव्य नाम की कोई वस्तु नहीं जो अपने गुणों में व्याप्त हो। वस्तुतः गुणों का ही अस्तित्व है, गुणातिरिक्त और गुणाश्रय नामक द्रव्य जैसा कोई तत्त्व ही नहीं। यह विचार कि द्रव्य अपने गुणों में व्याप्त रहने वाला तत्त्व है, हमारे मन की कल्पना मात्र है। अतः उपर्युक्त दोनों सिद्धान्तों को स्वीकार नहीं किया जा सकता।[४१]

(४) अभिजल्प सिद्धान्त– इस सिद्धान्त के अनुसार किसी शब्द से उस शब्द का ही बोध होता है, किन्तु मांत्र उस शब्द के रूप में नहीं बल्कि, बाह्य वस्तु से संलयित रूप में शाब्दबोध होता है। सतत् अभ्यास के कारण हमारी यह धारणा बन जाती है कि जगत् की वस्तुएँ वास्तविक हैं। अतः हम शब्दों में वस्तु के आकार का समारोपण कर देते हैं। इस समारोपण के कारण ही ऐसी मिथ्या धारणा पनप जाती है कि शब्द और वस्तुएँ एकरूप हैं।[४२] जब शब्द वस्तु से संलिष्ट अवस्था में होते हैं तो उन्हें अभिजल्प की अवस्था में कहा जाता है। उदाहरण के लिए 'यह गाय है' इस वाक्य में हम गाय शब्द को वास्तविक गाय से अभिन्न मान लेते हैं और यह धारणा बना लेते हैं कि इससे स्वलक्षण रूप वास्तविक गाय का बोध होता है।

शांतरक्षित इस सिद्धान्त का खण्डन करते हुए तीन विकल्पों को उपस्थित किया है। प्रथमतः यह कि संलयन या तो शब्द और वस्तु के बीच हो सकता है। द्वितीयतः यह कि संलयन शब्द और सामान्य के बीच हो सकता है। तृतीयतः यह कि संलयन शब्दों और वस्तुओं के बीच केवल संज्ञान में हो सकता है। उपर्युक्त विकल्पों में प्रथम विकल्प सम्भव नहीं क्योंकि शब्द और वस्तु एक दूसरे से अत्यन्त भिन्न है। उनका साक्षात्कार भी भिन्न-भिन्न इन्द्रियों के द्वारा होता है। अतः उनके बीच संलयन का प्रश्न ही नहीं उठता। इसी प्रकार द्वितीय विकल्प भी अमान्य है क्योंकि सामान्य काल्पनिक और अवांस्तविक है। अतः सामान्य और शब्दों के बीच भी संलयन का प्रश्न नहीं उठता। यदि तृतीय विकल्प को स्वीकार किया जाय तो संलयन सिद्धान्त और प्रत्यय सिद्धान्त में कोई अन्तर नहीं रह जाता। परिणामतः शब्द का अर्थ आत्मनिष्ठ हो जाएगा और उससे किसी वस्तुनिष्ठ सत्ता का बोध नहीं होगा।[४३]

५. आरोपण सिद्धान्तः – इस सिद्धान्त के अनुसार वस्तु और प्रत्यय नाम की दो प्रकार की सत्ताएँ हैं। वस्तुएँ प्रत्ययों के तत्त्व हैं। इन वस्तुओं के आकारों की अभिव्यक्ति प्रत्ययों द्वारा होती है। प्रत्ययों द्वारा वस्तुओं की इस अभिव्यक्ति को हम वस्तु समझ बैठते हैं। अतः प्रत्यय अर्थात् बुद्ध्यारुढ आकार ही शब्दार्थ है।[८४] इस सिद्धान्त के अनुसार प्रत्यय ही वास्तविक है क्योंकि ये ही हमारी क्रियाओं के आधार हैं। यह मात्र हमारी कल्पना की सृष्टि नहीं है क्योंकि काल्पनिक वस्तु का क्रिया से सम्बन्ध नहीं होता। परन्तु शब्द से मात्र प्रत्यय का बोध नहीं होता। जब प्रत्यय का आकार द्रव्यादि बाह्य वस्तुओं पर अंकित होता है तब द्रष्टा को यह बाह्य वस्तु के रूप में प्रतीत होता है और दृष्टा उसे अर्थक्रियाकारित्व से युक्त समझता है। अतः शब्दों से उस प्रत्यय का बोध होता है जो बाह्य वस्तु पर आरोपित होती है।

शान्तरक्षित इस सिद्धांत का खण्डन करते हुए कहते हैं कि उपर से देखने पर आरोपण सिद्धान्त अपोहवाद की तरह ही प्रतीत होता है लेकिन वास्तव में इन दोनों सिद्धांतों में बहुत बड़ा अन्तर है। आरोपण सिद्धान्त के अनुसार शाब्द प्रत्यय के द्वारा जो जाना जाता है वह बुद्ध्याकार नहीं होता बल्कि यह बाह्यार्थ वस्तु होती है जो अर्थक्रियाकारी होती है लेकिन तब भी उस बाह्यवस्तु के पारमार्थिक स्वरूप का इसके द्वारा ज्ञान नहीं होता। इसका कारण यह है कि आरोपण के अनुसार बाह्यार्थ का अध्यवसाय बाह्यार्थों के पारमार्थिक स्वरूप के अनुसार नहीं होता बल्कि अध्यवसाय के अनुरूप ही वस्तु को स्वीकार कर लिया जाता है। इसलिए शब्दार्थ वह है जो समारोपित होता है और जो समारोपित है वह कुछ भी नहीं, अतएव शब्दों के द्वारा वास्तव में कुछ भी अभिहित नहीं होता। इसके विपरीत अपोहवादी मान्यता के अनुसार शब्दों के द्वारा वाच्य किसी भी वस्तु को अथवा बुद्ध्याकार को वास्तविक नहीं माना जाता। यह धारणा कि वस्तुओं का बाह्य रूप में अस्तित्व है, एक मिथ्या धारणा है जिसका बीज इतरेतर व्यावृत्ति में निहित है। शब्द के द्वारा इसी व्यावृत्ति का बोध होता है।[८६]

(६) प्रतिभा सिद्धान्त– इस सिद्धांत के अनुसार शब्द के द्वारा किसी वस्तु का सद्यः बोध नहीं होता है (शब्दो न तु बाह्यार्थ प्रत्यायक इति)। समस्त शब्द अभ्यास से प्रतिभा (अन्तर्दृष्टि) के जनक होते हैं।[८७] किसी वस्तु के लिए एक ही शब्द की पुनः पुनः प्रवृत्ति को अभ्यास कहते हैं। प्रतिभा वह मानसिक शक्ति (बुद्धि) है जो किसी निश्चित कारण से उत्पन्न हुई क्रिया का ज्ञान करा देती है (नियत साधनावच्छिन्नक्रियाप्रतिपत्त्यनुकूला प्रज्ञा प्रतिभा)। यह मानसिक क्षमता या प्रतिभा की उत्पत्ति तभी होती है जब शब्द किसी निश्चित प्रचलन के

संसर्ग में आता है। शब्दों के प्रचलन विविध हैं। अतः प्रतिभा भी विविध है और यहाँ तक कि प्रति व्यक्ति भिन्न भी है। भर्तृहरि ने स्वभाव, चरण, भोगनिमित्त, अदृष्ट, अभ्यासनिमित्त और विशिष्टोपहित आदि इसके षडविध भेदों का प्रतिपादन किया है। चूँकि शब्दों का व्यवहार अनन्त होता है, इसीलिए इसके अपरिमित भेद हो सकते हैं। जिस प्रकार महावत के अंकुश का प्रहार हाथी में विभिन्न वस्तुओं का ज्ञान प्राप्त कराने के लिए एक मानसिक क्षमता उत्पन्न करता है, उसी प्रकार वृक्ष, गाय, अश्व आदि विविध शब्द सतत् अभ्यास द्वारा व्यक्तियों के मन में क्षमंता उत्पन्न करते हैं। भर्तृहरि का कथन है कि बड़े से लेकर छोटे तक एवं पशु-पक्षी भी इस क्षमता से सम्पन्न होते हैं और परिस्थिति को भांप कर अपना-अपना कार्य करते हैं। यदि इस सिद्धान्त को नहीं स्वीकार किया जाय तो कथा इत्यादि की इतनी परस्पर विरोधी और बहुविध व्याख्यायें कैसे सम्भव हो सकती हैं।

शान्तरक्षित[८८] इस सिद्धांत का खण्डन करते हुए कहते हैं कि प्रतिभा को यदि बाह्यार्थ विषयक माना जाय तो बाह्य विषय के एकात्म और नियत स्वभाव होने के कारण तद्‌विषयक अनेक प्रतिभा कैसे हो सकती है? पुनः प्रतिभाओं को निर्विषय माना जाय अर्थात् केवल वासना मात्र वाला माना जाय तो उससे बाह्य अर्थों में प्रवृत्ति और प्रतिपत्ति कैसे संभव होगी? यदि यह माना जाय कि अपने ही स्वरूप द्वारा प्रतिभासित अनर्थ में अर्थ के निश्चय द्वारा भ्रान्ति से प्रतिपत्ति एवं प्रवृत्ति होती है तो शब्दार्थ को भी भ्रान्त ही मानना पड़ेगा। ऐसी स्थिति में इस भ्रान्ति का कुछ कारण भी होना चाहिये। यदि भ्रान्ति कारण रहित है तो यह सदा और सर्वत्र होगी। यदि भ्रान्ति का कारण पदार्थों का परस्पर भेद माना जाय तो इससे अपोहवाद का ही समर्थन होगा।

यहाँ अवधेय है कि शान्तरक्षित ने प्रतिभा सिद्धांत की आलोचना शब्दार्थ सिद्धांत के रूप में की है लेकिन भर्तृहरि ने प्रतिभा को वाक्यार्थ सिद्धांत के संदर्भ में स्वीकार किया है। भर्तृहरि के लिए भाषा की मूल इकाई एकीकृत रूप में वाक्य ही है और एकीकृत वाक्य का वाक्यार्थबोध प्रतिभा है। यहाँ यह भी द्रष्टव्य है कि दिङ्नाग ने भी वाक्यार्थ बोध के सन्दर्भ में प्रतिभा-सिद्धान्त को ही स्वीकार किया है।

अपोद्धारे पदस्थायं वाक्याद् अर्थो विवेचितः।
वाक्यार्थः प्रतिभाख्योयम् तेनादावुपजापते।।

अब प्रमाण समुच्चय में प्राप्ति दिङ्नाग की यह कारिका एक बहुत बड़ी समस्या को उत्पन्न करता है कि एक ओर शान्तरक्षित अपोहवाद के संदर्भ में प्रतिभा सिद्धांत का खण्डन करते हैं तो दूसरी ओर अपोहवाद के जनक दिङ्नाग अपोद्धार और प्रतिभा-सिद्धांत को उसी रूप में स्वीकार करते हुए प्रतीत होते हैं जैसे कि भर्तृहरि ने स्वीकार किया है। अतः स्फोटवादी भर्तृहरि का प्रतिभा सिद्धांत और अपोहवादी दिङ्नाग का प्रतिभा सिद्धांत एक ही है या दोनों में सूक्ष्म अवधारणात्मक भेद है, यह विचारणीय हो जाता है। दिङ्नाग का प्रमाणसमुच्चय सम्पूर्णतः उपलब्ध नहीं होने के कारण और परवर्ती बौद्ध नैयायिकों द्वारा वाक्यार्थ बोध पर स्पष्ट विचार नहीं किये जाने के कारण सम्प्रति इस समस्या पर अन्तिम रूप से कुछ कहना सम्भव नहीं।

---

१. पतंजलि, महाभाष्य १.१ - सिद्धे शब्दार्थ सम्बन्धे।

२. इतिविषयक बौद्धेतर दार्शनिकों के दो सम्प्रदाय हैं। प्रथम शक्तिग्रह को 'ईश्वरेच्छा' स्वीकार करता है और दूसरा व्याकरण, उपमान, कोश, आप्तादि अष्टविध हेतुपूर्वक शक्तिग्रह स्वीकार करता है।

३. धर्मकीर्ति, प्रमाणवार्त्तिक-प्रमाणसिद्धि परि. ४, वक्तृव्यापार विषयो योऽर्थो बुद्धौ प्रकाशते। प्रामाण्यं तत्र शब्दस्य नाथक्त्व निबन्धनम्।।

४. वही, ३-शाब्देऽप्य अभिप्राय निवेदनात्।

५. दिङ्नाग-अन्यशब्दार्थापोह स्वार्थकुर्वति श्रुतिर्भिद्यत्ते। और धर्मकीर्ति-प्रमाणवार्त्तिक (मनो.) स्वार्थानु, परि. ९८-तदन्य परिहारेण प्रवर्तेति च ध्वनिः।

६. वाक्यपदीय-न सोऽस्ति प्रत्ययो लोके यः शब्दानुगमादृते। अनुविद्धमिव ज्ञान सर्वं शब्देन भासते।।

७. रत्नकीर्ति, अपोहसिद्धि (सिक्स बुद्धि न्या. ट्रेक्ट्स) एशिया सो., १९८९ पृ. ३.

८. वही, पृ. ४-यदि शब्दार्थ प्रतिपत्ति काले कालितो न परापोहः, कथं अन्यपरिहारेण प्रवृत्तिः।

९. श्चेरबात्सकी – बुद्धि. लॉजिक, भाग २, डोवर प्रकाशन, १९६२, पृ. ४५७. श्चेरवात्सकी महोदय ने काण्टीयन प्रभाव में अपोह को "ट्रान्शेण्डेन्टल डायलेक्टिक" कहा है। अपोह ऐसा अर्थ स्वीकार करने से निर्विकल्पक प्रत्यक्ष द्वारा परमार्थ सत् स्वलक्षण का अग्रहण स्वीकार करना होगा। इसे स्वयं श्चेरवात्सकी महोदय भी स्वीकार नहीं करते। यदि "ट्रान्शेण्डेन्टल डायलेक्टिक" से उनका आशय प्राग् बौद्धिक है तो हमें कोई आपत्ति नहीं, लेकिन बाद के पृष्ठों में "ट्रान्शेण्डेन्टल डायलेक्टिक" पद को काण्ट के प्रागनुभाविक अर्थ में ही उन्होंने स्पष्ट किया है।

१०. धर्मकीर्ति, प्रमाणवार्त्तिक (स्ववृत्ति) कर्णगोमिटीका सहित, किताब महल, प्रयाग, पृ. १७०- व्याख्यातार एवं विवेचयन्ति न तु व्यवहर्तारः .... तदभिप्रायवशादेवमुच्चते।

११. धर्मकीर्ति, प्रमाणवार्त्तिक (मनो.) प्रत्यक्ष परि. १.२ - सर्वत्र द्वैविध्य संग्रहात्।

१२. वही – मानं द्विविधं विषय द्वैविध्यात्।

१३. धर्मकीर्ति, न्यायबिन्दु १२, १४ -तस्य विषयः स्वलक्षणम्। तदेव परमार्थसत्।

१४. वही, १६, १७-अन्यत् सामान्यलक्षणम्। सोऽनुमानस्य विषयः।

१५. धर्मकीर्ति, प्रमाणवार्त्तिक, प्रत्यक्षपरि ५३-५४ मेयं त्वेकं स्वलक्षणम्....स्वपर रूपाभ्यां गतेर्मेयद्वयं मतम्।

१६. मोक्षकार गुप्त, बौद्धतर्कभाषा, प्रो. बी.एन. सिंह (अंग्रेजी अनुवाद), पृ. ८८, आशा प्रकाशन, वाराणसी-यथा ध्यवसायं बाह्य एवं घटादिरर्थः अपोह इत्यभिधीयते।

१७. धर्मोत्तर, न्याय बिन्दु टीका, प्रत्यक्ष परि. २१ उत्प्रेक्षणं तु विकल्प व्यापारः....अनुभवाद अध्यवस्यन्ति।

१८. वही, २१- तस्माद असारूप्य व्यावृत्या सारूप्यं ज्ञानस्य व्यवस्थापन हेतुः।

१९. श्चेरवात्सकी, बुद्धि. लॉजिक, भाग २, वही पृ. २०७

२०. वही, पृ. २०६, वस्तुतः दिङ्नाग-धर्मकीर्ति की ज्ञानमीमांसा में यह स्थल टीकाकारों (यथा-धर्मोत्तर, दुर्वेकमिश्र) के लिए विवादास्पद रहा है। विकल्पात्मक अध्यवसाय के मध्य सविकल्प गर्भित निर्विकल्पक बौद्धिक प्रज्ञा की स्थिति दिङ्नाग-धर्मकीर्ति की प्रमाणमीमांसा के लिए शास्त्रीय आवश्यकता है। यदि इसे स्वीकार न किया जाय तो धर्मकीर्ति का यह कथन कि "यस्यार्थस्य सन्निधानासन्निधानाभ्यां ज्ञानप्रतिभास भेदस्तत् स्वलक्षणम्" किस प्रकार प्रासंगिक होगा (लेखक की टिप्पणी)।

२१. धर्मोत्तर, न्याय बिन्दु टीका, २.२८-यथा चैकज्ञान संसर्गिणि प्रत्यक्षं घटस्य प्रत्यक्षत्वम्।

२२. धर्मकीर्ति, प्रमाणवार्त्तिक, प्रत्यक्ष परि. १०,-सर्वत्र समरूपत्वात् तद् व्यावृत्ति समाश्रयात्।

२३. धर्मकीर्ति, स्वार्थानु. परि. (स्ववृत्ति) १०९- एककार्यता सादृश्यम्। और प्रमाणवार्त्तिक (मनो.) टीका में मनोरथनन्दी ने समानता के प्रत्यय को हेतुपूर्वक बताय है- "आश्रयालम्बनाकारकाद्रव्यसमतादिभिः समं प्रयुक्ता सम्प्रयुक्ताः", प्रमाणसिद्धि परि. २१६.

२४. वही, १११- एकप्रत्ययवमर्शस्य .... व्यक्तिनामप्यभिन्नता।

२५. धर्मकीर्ति, प्रमाणवार्त्तिक, स्वार्थनुमान परि. १५२-५३ - अनन्यत्वेऽन्वयाभावादन्यत्वेऽप्य नपाश्रयात्। न याति न च तत्रसीदस्ति पश्चान्न चांशवत्। जहाति पूर्वं नाधारमहो व्यसन सन्ततिः। अन्यत्र वर्त्तमानस्य ततोऽन्यस्थानजन्मनि।।

२६. शान्तरक्षित, तत्त्वसंग्रह, शब्दार्थपरीक्षा, ३१५,

२७. धर्मकीर्ति, प्रमाणवार्त्तिक, स्वार्थानुमान परि. १३४-तैनान्यापोह विषयाः प्रोक्ताः सामान्य गोचराः।

२८. बुद्धि के बहुआयामिक व्यावर्त्तन व्यापार के लिए श्री यशदेप शल्य की पुस्तक 'चिद्विमर्श' का 'आत्म और अनात्म' अध्याय विशेष रूप से द्रष्टव्य है।

२९. धर्मकीर्ति, प्रामणवार्त्तिक, स्वार्था. परि. ७७-७८. तस्यां यद्रुपमाभाति बाह्यमेक मिवान्यतः। व्यावृत्तमिव निस्तत्त्वं परीक्षानङ्गभावतः।। अर्थाज्ञानिविष्टास्त एवं व्यावृत्तरूपकाः। अभिन्ना इव चाभान्ति व्यावृत्ताः पुनरन्यतः।।

३०. वाचस्पति मिश्र, न्यायकणिका, पृ. १८६-व्यावृत्तमिवनिस्तत्वं परीक्षा भगं भावतः।

३१. धर्मेन्द्रनाथ शास्त्री, क्रिटिक ऑफ इण्डियन रियलिज़्म, पृ. ३०९, आगरा विश्वविद्यालय प्रकाशन, १९६४.

३२. रत्नकीर्ति, अपोहसिद्धि (सिक्स न्याय बुद्धि. ट्रेक्ट्स) एशियाटि. सोसायटी १९८९, पृ. ६- अपोह शब्देनान्यायपोह विशिष्टो विधि रुच्यते। .... विधि शब्देन च यथाध्यवसाय मंतदुपपरावृत्तो।

३३. तत्त्व संग्रह - ८८६ - अस्त्यर्थः सर्वशब्दानामिति प्रत्याय्यलक्षणम्। अपूर्व देवतास्वर्गेः सममाहुर्गवादिषु।। (वाक्यपदीय -२-११९)

३४. तत्त्वसंग्रह - ८९३ - प्रतिपाद्ये न भेदेन व्यवहारोऽवकल्प्यते।

३५. वही - ८९२ - तत्रास्त्यर्थोऽभिधेयोऽयं किं स्वलक्षणमिष्यते।।
जातिर्योगोऽथ तद्वाऽन्यबुद्धेर्वाप्रतिबिम्बकम्।।

३६. वही - ८८४ - बुद्ध्याकारश्च बुद्धिस्थो नार्थ बुद्ध्यन्तरानुगः।
नाभिप्रेतार्थकारी च सोऽपि वाच्यो न तत्त्वतः।।

३७. वही - ८८७ - समुदायोऽभिधेयोवाऽप्यविकल्पसमुच्चयः। (वाक्यपदीय २-१२६)

३८. वही - ८९६ समुदायाभिधानेऽपि जातिभेदाभिधा स्फुटा।
तपोजातिक्रियादीनां सामत्येनाभिधानतः।।

३९. वही - ८८७ - असत्यो वाऽपि संसर्गः शब्दार्थः कैश्चिदुच्यते। (वाक्यपदीय २-१२६)

४०. वही - ८८८ - असत्योपाधि यत् सत्यं तद्वा शब्दनिबन्धम्। (वाक्यपदीय २-१२७)

४१. द्रष्टव्य - तत्त्वसंग्रह और पंजिका - ८९७

४२. तत्त्वसंग्रह - ८८८ - शब्दोवाऽप्यभिजल्पत्वमागतो याति वाच्यताम्। (वाक्यपदीय - २-१२७)

४३. वही - ८९ - जल्पो बुद्धिस्थ एवायं बाह्ययोग विभंदतः।
ततः को भेद एतस्य बुद्धिपक्षादनन्तरात्।।

४४. वही - ८९० - यो वाऽर्थो बुद्धिविषयो बाह्यवस्तु निबन्धनः।
स बाह्यं वस्त्विविज्ञातः शब्दार्थः कैश्चिदिष्यते।। (वाक्यपदीय - २-१३२)

४५. तत्त्व संग्रह पंजिका - पृ. २८५ - बुद्धिरूपतया गृहीतोऽसौ न शब्दार्थः।

४६. प्रमाणवार्तिक - ३/७१ - सर्वे मिथ्यावभासोऽयमर्थेष्वेसात्मनाग्रहः।
इतरेतर भेदोस्य बीजं संज्ञा यदर्थिका।।

४७. तत्त्व संग्रह -८९१- अभ्यासात् प्रतिभाहेतु; सर्वः शब्दः समासतः।
बालानां च तिरश्चां च यथार्थप्रतिपादने।।

४८. वही - ९०१ - ९०४ -
प्रतिभा च शब्दार्थो बाह्यार्थविषया यदि।
एकात्मनियते बाह्ये विचित्राः प्रतिभाः कथम्।।
अथ निर्विषया एता वासनामात्र मावतः।
प्रतिपत्तिः प्रवृत्तिर्वा बाह्यार्थेषु कथं भवेत्।।
बाह्य रूपाधिमोक्षेण स्वाकारे यदि ते मते।
शब्दर्थोऽतात्त्विकः प्राप्तस्तथा भ्रान्त्या प्रवर्त्तनात्।।
निर्बिजा न च सा युक्ता सर्वत्रैव प्रसंगतः।
इतरेतरभेदोऽस्य बीजं चेत् पक्ष एष नः।।

अभिधानचिंतामणिनाममाला और उसका वैशिष्ट्य

अनेकान्त कुमार जैन

हेमचन्द्राचार्यस्य तिस्त्रः कृतयः– सिद्धहेमशब्दानुशासनं, काव्यानुशासनम्, अभिधानचिन्तामणिनाममाला इति प्रसिद्धाः। तृतीया कृतिस्तत्र जैनकोशपरम्परायाः प्रातिनिध्य भजति। एतस्य कौशस्य परिचयं, तद्वैशिष्ट्यञ्च प्रस्तौति निबन्धः।

जैन संस्कृत कोश साहित्य की परम्परा में सुप्रसिद्ध जैनाचार्य हेमचन्द्रसूरि कृत अभिधानचिंतामणिनाममाला ही एक ऐसा कोश है जिसे जैनकोश परम्परा का प्रतिनिधि कोश कहा जा सकता है। विद्वानों की मान्यता है कि आचार्य हेमचंद्र ने अपने "सिद्धहेम शब्दानुशासन" के बाद 'काव्यानुशासन' और उसके बाद 'अभिधानचिन्तामणिनाममाला' कोश की विक्रम की १३वीं शताब्दी में रचना की थी।

आचार्य हेमचन्द्र ने इस कोश के आरम्भ में स्पष्ट कहा है कि शब्दानुशासन के समस्त अंगों की रचना प्रतिष्ठित हो जाने के बाद इस कोश ग्रंथ की रचना की गई है–

प्रणिपत्यार्हतः सिद्धसाङ्गशब्दानुशासनः।
रूढ–यौगिक–मिश्रणनाम्नां मालां तनोम्यहम्।।

हेमचन्द्र ने व्याकरण-ज्ञान को सक्रिय बनाने के लिये और विद्यार्थियों को भाषा का ज्ञान सुलभ करने के लिये संस्कृत और देष्य भाषा के कोशों की रचना इस प्रकार की है–

(क) अभिधानचिंतामणि नाममाला सटीका

(ख) अनेकार्थसंग्रह

(ग) निघण्टु संग्रह

(घ) देषीनाममाला (रयणावली)

आचार्य हेमचन्द्र ने कोश की उपयोगिता बताते हुए कहा है कि बुधजन वक्तृत्व और कवित्व को विद्वत्ता का फल बतलाते हैं, किंतु ये दोनों शब्दज्ञान के बिना सिद्ध नहीं हो सकते–

वक्तृत्वं च कवित्व च विद्वत्तायाः फलं विदुः।
शब्दज्ञानाकृते तन्न द्वयमप्युपपद्यते।।

प्रतिपाद्य विषय–

अभिधानचिन्तामणि के प्रथम खण्ड में तीर्थंकरों के नाम, प्रत्येक तीर्थंकर के पर्यायवाची शब्द, तीर्थंकरों के माता–पिताओं के नाम, तीर्थंकरों के अतिषयों की नामावली, भूत–भविष्यत् और वर्तमान कालीन चौबीस तीर्थंकरों के नाम, गणधरों के नाम, तीर्थंकरों के ध्वज चिन्ह, अन्तिम केवली, श्रुतकेवली, तीर्थंकरों की जन्मभूमियाँ आदि का वर्णन है। इस खण्ड को दवाधिदेव काण्ड कहते हैं तथा इसमें ८६ श्लोक हैं।

द्वितीय देवकाण्ड में २५० श्लोक हैं, इसमें देवों, उनकी वस्तुओं और नगरों के नाम हैं। तृतीय मर्त्य काण्ड में ५९७ श्लोक हैं। इसमें मनुष्यों और उनके व्यवहार में आने वाले पदार्थों के नाम हैं।

चतुर्थ, तिर्यक् काण्ड में ४२३ श्लोक हैं। इसमें पशु, पक्षी, जंतु, वनस्पति, खनिज आदि के नाम हैं।

पंचम नारक काण्ड में ७ श्लोक हैं। इसमें नरकवासियों के नाम हैं।

षष्ठ साधारण काण्ड में १७८ श्लोक हैं, जिनमें ध्वनि, सुगंध और सामान्य पदार्थों के नाम हैं।

इस प्रकार ग्रंथ में कुल मिलाकर १५४१ श्लोक हैं। आचार्य हैमचन्द्र ने नामावली अत्यन्त वैज्ञानिक शैली में दी है। द्वितीय काण्ड में जीवों की नामावली चार श्लोकों में दी है और त्रीन्द्रिय, चतुरिन्द्रिय और असंज्ञी पञ्चन्द्रिय जीवों की नामावली भी पूरे विस्तार के साथ लगभग २० श्लोकों में वर्णित की गयी है। यहाँ उदाहरण के लिये दो इन्द्रिय जीवों के पर्यायवाची शब्दों को उद्धृत किया जा रहा है–

नीलंगुः कृमिस्तेजः क्षुद्रकीटो बहिर्भवः।
पुलकास्तूभयेऽपि स्युः कीकासाः कृमयोऽणवः।।

काष्ठकीटो घुणः गण्डूपदः किंचुलकः कुसूः।
भूलता गण्डूपदी तु षिली अस्पथा जलौकसः।।

जुलालोका जलूका च जलौका जलसर्पिणी।
मुक्तास्फोटोऽब्धिमडूकी षुक्तिः कम्बुस्तु वारिजः।।

त्रिरेख:षोडषावर्तः शंखः अथ क्षुद्रकम्बवः।
शंरवनकाः क्षुल्लकाष्च शम्बूकास्त्वम्बुमात्रजाः।।

कृमि, नीलंगु, क्षुद्रकीट, पुलक, अणुकृमि, कीकस, काष्ठकीट, घुण, गण्डूपद, किंचुलक, कुसुभूलता, गण्डूपदी, सिली, अस्त्रपा, जलौकस, जलालोक, जलूक, जलौक, जलसर्पी, मुक्तास्फोट, अब्धिममंडूकी, शुक्ति, कम्बू, शंख, वारिज, त्रिरेखा, षोडषावर्त्त, क्षुद्रकम्बव, शंखनल, क्षुल्लक, शम्बूक, कर्पद, हिरण्य, पणस्थिक, वराणट, दुर्नाम और दीर्घकोश - ये द्वीन्द्रिय जीवों के पर्यायवाची हैं।

गहन तुलनात्मक अध्ययन करने पर प्रतीत होगा कि इस प्रकार के पर्यायवाची में त्रस और स्थावरों के पर्यायवाची शब्दों का इतने विस्तार के साथ प्रतिपादन किया है कि संस्कृत भाषा के किसी भी कोश में इतने पर्यायवाची शब्दों का समावेश नहीं मिलेगा।[१]

शब्द सम्पदा का भण्डार

आचार्य हेमचन्द्र की मुख्य प्रतिज्ञा है : "रूढ़यौगिकमिश्राणां, नाम्नां मालां तनोम्यहम्" अर्थात् रूढ़, यौगिक और मिश्र तीनों प्रकार के शब्दों का संकलन कर उनका विस्तार करूँगा। सैकड़ों वर्षों से जिन शब्दों का प्रयोग रूढ़ हो चुका था, उनका यथास्थान उसी अर्थ में संकलन करना स्वाभाविक भी था। कोशकार ने इस बात का बराबर ध्यान रखा है कि रूढ़ शब्दों में से कोई छूटने न पाये। उदाहरण के लिए अमरकोश, विश्वप्रकाश तथा मेदिनी अनेकार्थक कोशों में "क्षुल्लक" शब्द के दो अर्थों का उल्लेख है: "क्षुल्लकः स्वल्पनीचयोः" थोड़ा, छोटा या नीच। 'अभिधानचिन्तामणि' में यह उल्लेख इस प्रकार है—

"क्षुद्रकम्बवः षंखनकाः क्षुल्लकाष्च।" – श्लोक १२०५

यद्यपि संस्कृत के सभी कोशों में थोड़े-बहुत देशी तथा लोकभाषा के शब्दों का संग्रह भी मिलता है, जैसा कि होरा, होलक, खटक्किका, कट्टार, खुड, खुंड, छाग, डल्लक और घुंटक आदि। सामान्यतः संस्कृत में 'क' स्वार्थिक प्रत्यय जोड़ कर अन्य भाषाओं से शब्दों के ग्रहण करने की प्रवृत्ति प्रचलित रही है। अतः टिटहरी के लिए 'टिट्टिभकः' मूली के लिए 'मूलकः', कटोरा के लिए 'कटोरकं', झांझ के लिए 'झल्लकं', डलिया के लिए 'डल्लकं' और करेला के लिए 'कटिल्लकं' आदि देशी शब्द कहे जाते हैं।

संस्कृत में अनेकार्थक शब्दों के विकास का भी रहस्य यही प्रतीत होता है। क्योंकि जब चूहे के लिए 'मूषक' या 'मूषिक' शब्द प्रचलित था, तब 'उन्दुरु' या 'उन्दूर' कहने का क्या कारण था? केवल इतना ही कि जिस समय जो संस्कृतकोश निर्मित हो रहा था, तब ये शब्द विशेष चलन में थे। अतः ऐसे शब्दों के साधारण रूप से कोई भी कोशकार नहीं छोड़ सकता था। फिर भी इस दृष्टि से 'त्रिकाण्डशेष' कोश विशेष रूप से उल्लेखनीय है। इसमें मूषक के पर्यायवाची शब्द तीन (उन्दुरु, तुटुम और रन्ध्रवभ्रु) और छुछुन्दरी के चार पर्यायवाची शब्द दिए गए हैं– चिक, वेष्मनकुल, पुवृष और गन्धमूषिक। किन्तु 'अभिधानचिन्तामणि' में 'छछुन्दरी' शब्द का स्पष्ट अभिधान किया गया[2] जो निश्चित ही देश्य भाषाओं से आगत है।

'अभिधानचिन्तामणि' कोश में अनेक नवीन शब्दों का समावेश लक्षित होता है जो उसके पूर्व के संस्कृत कोशों में उपलब्ध नहीं होते। उदाहरणार्थ– चौल, चोटी, गोणी, हेरिक, कृमिला, समिता, पिण्डोलि, फेली, प्राज्जासन, फरक, छुरी, ईर्यापथ, संवर, इत्मी, तरवालिका, घाटी, झम्फान, खोल, पृषातक, पटाका, टंकपति, हैरिक, गन्दुक, मकुट, सिंघाण, सिंघाणक, गोनास, गोराटी, गोरुत, गोहिर, घुंटक, घुटिक, घूकारि, घृतेली, घोणम, घोल, चंडिल, चलचंचु, चिकिल, चिहुर, चीनक, चीनपिष्ट, चीरिल्लि, छगण, जडुलख जलालोका, जलसर्पिणी, जागुड, जोन्नाला, डिंगर, ढोकन, तन्तुल, तीर्थकर, तीर्थवाक्, दघ्न, भरूटक, भोलि, मनस्ताल, मिथ्यात्व, मुसटी, मूत्रपुट, मेरक, राटि, रुषा, वड्, खण, वण्ड, वर्चस्क, वाहिक, वोल्लाह, दोहित्थ, षूकल, श्वेतकोलक, सर्वमूषक, सार्पी, सार्व, सृपाटिका, स्थलश्रृंगार, हारहूरा इत्यादि। सम्भव है कि इनमें से कोई एक-दो शब्द किसी प्राचीन शब्दकोश में हों, जो हमारे देखने में न आए हों। किन्तु जानकारी के अनुसार ये अधिकतर नवीन शब्द हैं, जिनका उपयोग और संग्रह करके लेखक ने इन दुर्लभ शब्दों को भी सुरक्षित रखने में योग दिया।

अमरकोश, विश्वप्रकाश और मेदिनी कोशों के परिपेक्ष्य में अभिधानचिन्तामणि–

इन शब्दों के अध्ययन से यह भी 'निश्चय हो जाता है कि आचार्य हेमचन्द्र ने अमरकोश और उसकी परम्परा का अनुगमन किया है। अनेकार्थक कोशों में प्राचीनतम उपलब्ध 'विश्वप्रकाश' को आधार मानकर 'अभिधानचिन्तामणि' की रचना नहीं हुई। 'अमरकोश' के अनेक शब्दों का संकलन इस कोश में दिखता अवश्य है, किन्तु वे संस्कृत साहित्य में या लोक-जीवन में भी प्रचलित प्रतीत होते हैं।

जैनागम-परम्परा के कई शब्द अमरकोश में मिलते हैं, यथा– मिथ्यादृष्टि, मिथ्यामति, मुनि, मुनीन्द्र, जिन, अर्हत्, आश्रव आदि। इससे इस लोक प्रचलित मान्यता को पूर्ण बल मिलता है कि 'अमरकोश' मूलतः जैन परम्परा का ही कोशग्रन्थ रहा है।

'विश्वप्रकाश' कोश में कई ऐसे शब्द हैं जो अनेक संस्कृत कोशों में लक्षित नहीं होते। उनमें से कुछ शब्द इस प्रकार हैं– जैमुरि, मर्करा, एलावली, दुम्बरिका, चर्माङ्ग, लम्पा, चार्वटीर, कम्बिका, षिराला, कदैवत, वरधू, जराटक, वंषकम्बिका आदि। इस कोश में कोशकार के गढ़े हुए शब्द भी मिलते हैं, जैसे कि दध्यग्र (दही के ऊपर की मलाई), दुग्धाग्र (दूध के ऊपर की मलाई), वेणुसार (वंशलोचन), नीरविकार (समुद्रफेन) आदि। वे सब शब्द 'अभिधान-चिन्तामणि' में संकलित नहीं हुए हैं। परन्तु कवि महेश्वर की भाँति आचार्य हेमचन्द्र ने भी कुछ शब्द पढ़े हैं। उदाहरण के लिए कुछ शब्द ये हैं– जलमार्जार (जलबिलाव), जलवालिया (विद्युत), झलक्का (चिन्गारी), वायुवाह (धूम, धुआँ), अग्निवाह (धूम), तैलाटी (बर्र), वर्षकारी (झींगुर), इत्यादि। कहीं-कहीं 'मेदिनीकोश' का भी प्रभाव लक्षित होता है।[३] किन्तु कहीं-कहीं दोनों के अर्थ में भिन्नता भी लक्षित होता है। उदाहरण के लिए, 'अभिधानचिन्तामणि' में 'जंगल' का अर्थ निर्जल है, किन्तु 'मेदिनी' में निर्जन स्थान है।[४]

इसके अतिरिक्त 'अभिधानचिन्तामणि' में संकलित अनेक शब्द 'मेदिनी' मे परिलक्षित नहीं होते, जैसे कि चषाल, तैलपायिका, निषाटनी, पिक्क, विक्क, पारिन्द्र, पारीन्द्र, चिक्कस, गृहोलिका, षूलिको, षलल, षयु, विसार, षल्ली, वादाल, शंखमुख इत्यादि। इसका एक कारण यह भी है कि 'मेदिनी' अनेकार्थक कोश है।

प्रस्तुत कोश का वैशिष्ट्य–

'अभिधानचिन्तामणि' की एक विशेषता यह भी है कि इसमें पर्यायवाची शब्दों की संख्या बहुत है। एक 'मीन' शब्द के सोलह पर्यायवाची शब्द दिए हुए हैं[५] : मत्स्य, पृथुरोमा, झष, वैसरिण, अण्डज, संघचारी, स्थिरजि, आत्माषी, स्वकुलक्षय, विसार, षकली, षल्की, षम्बर, अनिमिष और तिमि। इसी प्रकार १७ प्रकार के धान्यों का वर्णन 'अभिधानचिन्तामणि' में किया गया है। फिर, भी उनकी पहचान भी बताई है। उदाहरण के लिए, पीला छोटा दाने का चावल 'कंगु' कहा गया है:

कङ्गुस्तु कङ्गुनी कङ्गुः प्रियङ्गुः पीततण्डुला। (११७६)

उड़द के सम्बन्ध में कहा गया है:

"माषस्तु मदनो नन्दी वृष्यो बीजवरो वसा।" (११७१)

इस कोश में सबसे अधिक नाम ११८ पार्वती के संकलित हैं।[६] इसी प्रकार सुन्दरता के पर्यायवाची २७ शब्द हैं।[७] निकट के वाचक २० पर्यायवाची शब्द हैं।[८] अन्य शब्दों के भी इसी प्रकार अधिक से अधिक पर्यायवाची शब्दों का संकलन लक्षित होता है। कई महत्वपूर्ण शब्दों के भी पर्यायवाची शब्द दिए गए हैं। जैन का पर्यायवाची शब्द अनेकान्तवादी दिया गया है। चार्वाक को लौकायतिक और वैशेशिक को 'कणाद' कहा गया है। अग्नि के २४ पर्यायवाची नामों का उल्लेख किया गया है। मुर्गे के १८ पर्यायवाची नाम और कोयल के ११ नामों का वर्णन किया गया है। 'नारककाण्ड' में इस धरती के नीचे सात भूमियों का नरक के पर्यायवाची शब्द का उल्लेख किया गया है। नरक सात हैं और पर्यायवाची नाम भी सात हैं। अन्य संस्कृत के शब्दकोशों में इन सात नरकों का उल्लेख नहीं मिलता।

आचार्य हेमचन्द्र के इस कोश में संस्कृत के अतिरिक्त प्राकृत भाषा के शब्दों का भी समावेश परिलक्षित होता है। जैसा कि– पट्टन, बोहित्थ, बप्पीह, खडक्किका, कण्डोलक, चीटी, सिङ्घाण, सिङ्घाणक, झम्पा और गोविन्द आदि। कुछ देशी शब्द भी इस कोश में लक्षित होते हैं। वे इस प्रकार हैं[९]–

१. लडह– रमणीय। हिन्दी में 'लाड' (लाड़-प्यार)।

२. चिल्ल– एक पक्षी। हिन्दी में 'चील'।

३. लड्डुक– मोदक (अभि० १६४०)। हिन्दी में लड्डू, बुंदेली में लडुआ, राजस्थानी में लाडू, गुजराती में 'लादु'।

४. खल्ल– चर्ममयी (अभि० १०२५)। हिन्दी में 'खाल'। खल्ला (देशी० २, ६६)

५. गेंदुल– गेंद (अभि० ६८९)। हिन्दी में 'गेंद', ब्रज-बुन्देली में गेंद।

६. तरवारि– तलवार (अभि० ७८२)। ब्रज, बुन्देली, गुजराती में 'तरवार'।

७. चालनी– चलनी (अभि० १०१८)। आधुनिक भारतीय आर्यभाषाओं में चलनी।

८. खटी– खड़ी मिट्टी (अभि १०३७)। राजस्थानी 'खड़ी', बंगला, उड़िया में 'खड़ी', मराठी में 'खड़ी' और गुजराती में 'खड़ी'।

९. कुरुल– भ्रमरालक (अभि० ५६९)। प्राकृत कुरुल (लट), जूनी गुजराती में 'कुरुल', मराठी में 'कुरुल'। द्रविड़ भाषाओं में 'कुरुल'।

१०. तम्बा– गाय (अभि० १२६६)। तंबा– गौ (देषीनाममाला ५,१)।

११. फुल्ल– फूला हुआ (अभि० ११२७)। पालि-प्राकृत 'फुल्ल)। आधुनिक भारतीय आर्यभाषाओं में 'फूल' अर्थ है।

१२. बप्पीह– पपीहा (अभि० १३२९)। वप्पीह (देषीनाममाला, ६,९०)।

१३. पुत्तिका– पतंगिका (श्वेत चींटी, अभि० १२१४)। कन्नड़ 'पुत्तु', तेलुगू 'पट्ट', परजी (द्रविड़ी) 'पुटकल'।

इनके अतिरिक्त कई अन्य ऐसे शब्द भी परिलक्षित होते हैं जिनका निश्चित पता नहीं है, पर वे देशी ही प्रतीत होते हैं। इन शब्दों में कुछ इस प्रकार हैं–

(१) पोटा, (२) वोटा, (३) चुन्दी, (४), पट्टी, (५) चोटी, इत्यादि। पाठ इस प्रकार है–

सा वारमुख्यालय चुन्दी कुट्टनी षम्भली समाः।
पोटा वोटा च चेटी च, दासी च कुटहारिका।। अभि०,५३३-३४

इसी प्रकार से संस्कृत के अन्य शब्दकोशों की भांति इसमें भी अन्य भाषाओं के परम्परागत शब्दों का भी उचित रूप से सन्निवेश परिलक्षित होता है। अतएव कई दृष्टियों से इस कोश का तुलनात्मक अध्ययन स्वतन्त्र रूप से शोध-खोज का महान् कार्य है।

अभिधानचिन्तामणि की मौलिक विशेषतायें–

इस कोश में अनेक विशेषताएं उपलब्ध होती हैं। सबसे पहली तो यह है कि हेमचन्द्र ने भी धनंजय के समान शब्दयोग से अनेक पर्यायवाची शब्दों को बनाने का विधान किया है, किन्तु इस विधान में "कविरूढ़या ज्ञेयोदाहरणावली" के अनुसार उन्हीं शब्दों को ग्रहण किया गया है, जो कवि सम्प्रदाय में प्रचलित हैं। जैसे पतिवाचक शब्दों में कान्ता, प्रियतमा, वधू, प्रणयिनी एवं निभा शब्दों को या इनमें समान अन्य शब्दों को जोड़ देने से पत्नी के नाम और कलत्रवाचक शब्दों में वर, रमण, प्रणयी, ष एवं प्रिय शब्दों को या इनके समान अन्य शब्दों को जोड़ देने से पतिवाचक शब्द बन जाते हैं। गौरी के पर्यायवाची बनाने के लिए शिव शब्द में उक्त शब्द जोड़ने पर शिवकान्ता, शिवप्रियतमा, शिववधू, शिवप्रणयिनी

आदि शब्द बनते हैं। निभका समानार्थक परिग्रह भी है, किन्तु जिस प्रकार शिवकान्ता शब्द ग्रहण किया जाता है, उस प्रकार शिवपरिग्रह नहीं। अतः कवि सम्प्रदाय में यह शब्द ग्रहण नहीं किया गया है।

कलत्रवाची गौरी शब्द में वर, रमण, प्रभृति, शब्द जोड़ने पर गौरीवर, गौरीरमण, गौरीश आदि शिवाचक शब्द बनते हैं। जिस प्रकार गौरीवर शब्द शिव का वाचक है, उस प्रकार गंगावर शब्द नहीं। यद्यपि कांतावाची गंगा शब्द में वर शब्द जोड़कर पतिवाचक शब्द बन जाते हैं, तो भी कवि सम्प्रदाय में इस शब्द की प्रसिद्धि नहीं होने से यह शिव के अर्थ में ग्राह्य नहीं है। हेमचन्द्र ने अपनी वृत्ति में इन सारी विशेषताओं को बतलाया है तथा 'शेशाष्च' में और भी अनेक कोशगत विशेषताओं पर प्रकाश डाला है।

दूसरी मौलिकता इस कोश की यह है कि इसमें अनेक ऐसे शब्द आये हैं जो अन्य कोशों में नहीं मिलते। अमरकोश में सुन्दर के पर्यायवाची सुन्दरम्, रुचिरम्, चारु, सुषमम्, साधु, शोभनम्, कान्तम्, मनोरमम्, रुच्यं, मनोज्ञं, मंजुः, मंजुलम्– ये बारह शब्द आये हैं। आचार्य हेमचन्द्र ने इसी सुन्दर के पर्यायवाची चारुः, हारिः, रुचिरं, मनोहरं, मनोहरं, वल्गुः, कान्तं, अभिरामम्, बन्धुरम्, वामम्, रुच्यं, सुशमम्, शोभनं, मंजुलम्, मंजुः, साधुः, रम्यम्, मनोरमम्, पेशलं, हृद्यं, काम्यं, कम्नं, कमनीयं, सौम्यं, मधुरम् और प्रियम् ये २६ शब्द बतलाये हैं। इतना ही नहीं, हेम ने अपनी वृत्ति में 'लडह' देशी शब्द को भी सौन्दर्यवाची ग्रहण किया है। इस प्रकार हेम ने एक ही शब्द के अनेक पर्यायवाची शब्दों को ग्रहण कर अपने इस कोश को खूब समृद्धिशाली बनाया है।

कुछ ऐसे नवीन शब्द भी इस कोश में आये हैं, जिनका अन्यत्र पाया जाना संभव नहीं है। गेहूँ के आटे के लिए समिता (३/६) जूठन के लिए फेला और पिण्डोलि (३/९०) बड़ी साली के लिए ज्येष्ठष्वसा और कुली, छोटी साली के लिए हाली, यन्त्रणी और केलिकुचिका (३/२१८–२१९) एवं बहुसन्तानवाली माता के लिए कमिला (३/२२२) शब्द आया है। इन शब्दों के प्रयोगों से ज्ञात होता है कि हेमचन्द्र का शब्दज्ञान कितना विशाल था।

हेमचन्द्र ने अपने इस संस्कृत कोश में जिन शब्दों का संकलन किया है, उन पर प्राकृत, अपभ्रंश और देशी भाषा के शब्दों का पूर्णतः प्रभाव लक्षित होता है। अनेक शब्द तो आधुनिक भाषाओं में भी दिखलायी पड़ते हैं। उदाहरण के लिए कुछ यहाँ शब्द उद्धृत किये जाते हैं–

१. पोलिका (३/६२) गुजराती में पोणी, ब्रजभाषा में पोनी।

२. मोदको लड्डुकष्च (शेष ३/६४)– हिन्दी में लड्डू गुजराती में लाडू।

३. चोटी (३/३३१) हिन्दी - चोटी, गुजराती - चोणी।

४. समौ कन्दुकगेन्दकौ - (३/३५३)– हिन्दी में गेन्द, ब्रजभाषा में गेंद।

५. हेरिको गूढ़पुरुषः (३/३९७) ब्रजभाषा में हेर का हेरना– देखना, गुजराती हेर।

६. तरवारि (३/४४६)ब्रजभाषा में तरवार, राजस्थानी में तलवार तथा गुजराती में तरवार।

७. जंगलो निर्जलः (४/ १९) ब्रजभाषा में जंगल, हिन्दी में जंगल।

८. सुरंगा तु सन्धिला स्याद् गूढ़मार्गो भुवोऽन्तरे (३/५१) ब्रजभाषा– हिन्दी तथा गुजराती तीनों में सुरंग।

९. निश्रेणी त्वधिरोहणी (४/७८) ब्रजभाषा नसेनी, गुजराती नीसरणी।

१०. चालनी तितउ (४/९४) ब्रज, राजस्थानी व गजराती में चालनी, हिन्दी में चालनी या छलनी।

११. पेटास्यान्मजूषा (४/८१) राजस्थानी में पेटी, गुजराती में पेटी, पेटो तथा ब्रजभाषा में पिटारी, पेटी।

उपर्युक्त विवेचन से यह स्पष्ट होता है कि हेमचन्द्र की शब्दावली देशी भाषा की ओर विशेष झुकी हुई है। अभिधानचिंतामणि एक सर्वांगपूर्ण कोश है। इसके अध्ययन से संस्कृत भाषा के पांडित्य के साथ-साथ के नये मोड़ की जानकारी भी प्राप्त हो सकती है।[१०]

अभिधानचिन्तामणि की व्याख्या-साहित्य[११] :–

१. अभिधानचिन्तामणि स्वोपज्ञवृत्ति–

आचार्य हेमचन्द्र कृत इस स्वोपज्ञ वृत्ति में ५६ ग्रन्थकारों और ३१ ग्रन्थों का उल्लेख है। जहाँ पूर्व के अधिकारों से उनका मतभेद है वहीं आचार्य हेमचन्द्रसूरि ने अन्य ग्रन्थों और ग्रन्थकारों के नाम उद्धृत करके अपने मतभेद का स्पष्टीकरण किया है।

२.अभिधानचिंतामणि-टीका:

मुनि कुशलसागर ने 'अभिधानचिन्तामणि' कोश पर टीका की रचना की है। इसी प्रकार मुनि साधुरत्न ने भी एक टीका रची है।

३. अभिधानचिन्तामणि-सारोद्धार:

खरतरगच्छीय ज्ञानविमल के शिष्य बल्लभगणि ने वि० सं० १६६७ में 'अभिधानचिन्तामणि' पर 'सारोद्धार' नामक टीका की रचना की है।

४. अभिधानचिन्तामणि-व्युत्पत्तिरत्नाकर:

अंचलगच्छीय विनयचंद्र वाचक के शिष्य मुनि देवसागर ने वि० सं० १६८६ में 'हैमीनाममाला' अर्थात् 'अभिधानचिंतामणि' कोश पर 'व्युत्पत्तिरत्नाकर' नामक वृत्ति-ग्रंथ की रचना की है, जिसकी १२ श्लोकों की अन्तिम प्रशस्ति प्रकाशित है। जिसका उल्लेख जैसलमेर जैनभण्डागारीयग्रन्थानां सूचीपत्रम्, बड़ौदा, सन् १९२३, पृ० ६१ पर है।

मुनि देवसागर ने तथा आचार्य कल्याणसागरसूरि ने शत्रुंजय पर सं० १६७६ में तथा सं० १६८३ में प्रतिष्ठित किये गये श्री श्रेयांसजिनप्रसाद और श्री चन्द्रप्रभजिनप्रासाद की प्रशस्तियाँ रची हैं। इनकी हस्तलिखित प्रतियाँ जैसलमेर के ज्ञान-भंडार में हैं। (एपिग्राफिका इण्डिया २, ६४, ६६, ६८, ७१)

५. अभिधानचिन्तामणि-अवचूरि:

किसी अज्ञात नामा जैन मुनि ने अभिधान-चिन्तामणि कोश ४५०० श्लोकप्रमाण 'अवचूरि' की रचना की है, जिसकी हस्तलिखित प्रति पाटन के भंडार में है। इसका उल्लेख 'जैन ग्रन्थावली' पृष्ठ ३१० में है।

६. अभिधानचिन्तामणि-रत्नप्रभा:

पं० वासुदेव राव जनार्दन कशेलीकर ने अभिधानचिन्तामणि कोश पर 'रत्नप्रभा' के नाम से टीका की रचना की है। इसमें कहीं-कहीं संस्कृत शब्दों के गुजराती अर्थ भी दिये हैं।

७. अभिधानचिन्तामणि-बीजक:

'अभिधानचिन्तामणिनाममाला-बीजक' नाम से तीन मुनियों की रचनाएं उपलब्ध होती हैं। बीजकों में कोश की विस्तृत विषय-सूची दी गई है।

८. अभिधानचिन्तामणिनाममाला-प्रतीकावलीः

इस नाम की एक हस्तलिखित प्रति भंडारकर ओरियन्टल रिसर्च इन्स्टीट्यूट, पूना में है। इसके कर्त्ता का नाम इसमें नहीं है।

संदर्भः

प्रकाशन–(क) महावीर जैन सभा, खंभात, शक सं० १८१८ (मूल)

(ख) यषोविजय जैन मोहनमाला, बड़ौदा (रत्नप्रभा वृत्ति सहित)

(घ) देवचन्द लालभाई जैन, पुस्तकोद्धार फंड, सूरत, सन् १९४६ (मूल)

(ङ) नेमि-विज्ञान-ग्रंथमाला, अहमदाबाद (मूल-गुजराती अर्थ के साथ)

१. भारतीय संस्कृति के विकास में जैन वाङ्मय का योगदान, प्रथम खण्ड,– डा० नेमिचन्द्र शास्त्री, प्रका० अ. भा. दि. जैन विद्वत् परिषद्, प्र० सं० १९८२, पृ० १८२।

२. उन्दुरुस्तुटुमो रन्ध्रबभ्रुर्दीना तु भूषिका।
स्याच्चिको वेष्मनकुलः पुंवृषो गन्धमूषिकाः।। त्रिकाण्डशेष, २, १०-११
तथा,
भूषिको भूषको वज्रदषनः खनकोन्दुरौ।
उन्दुरुर्वृष आखुष्च, सूच्यास्यो वृषलोचनः।। छछुन्दरी गन्धमूष्यां
–अभिधानचिन्तामणि, १३००-१३०१।

३. 'जलोच्छ्वास' (नहर) शब्द के लिए द्रष्टव्य है–
"परीवाहो जलाच्छ्वासे महीभृद्योग्यवस्तुनि।" – मेदिनीकोश ३४, ३३।
यही पंक्ति 'विश्वप्रकाश' में भी है।
"परिवाहा जलोच्छ्वासाः, कूपकास्तु विदारकाः' – अभिधान०, १०८८।

४. अभि० ९५३, मेदिनी– २८, ९३।

५. अभि० १३४३-४४।

६. अभि० तिर्यक्काण्ड १५९१-१६०३।

७. वही, १४४४-४५।

८. वही, १४५०।

९. A Comparative Dictionary of the Indo-Aryan Languages, by R.L.Turnar, London-1966, pp-148, 171, 511.

१०. भा० सं० के विकास में जैन वा० योगदान, पृ० १८३-१८४।

११. जैन साहित्य का बृहद् इतिहास, भाग-५, सं० पं० अंबालाल प्रो० शाह, प्रका० पार्श्वनाथ विद्याश्रम शोध संस्थान, वाराणसी, भाग-५ में इन सभी टीकाओं का विवरण है।

सहायक ग्रंथ

१. आचार्य भिक्षु ग्रन्थ, लेख – 'जैनकोश साहित्य' – डा० नेमिचन्द्र जैन, कलकत्ता-१९६१, द्वितीय खण्ड, पृ० १८९।

२. संस्कृत प्राकृत जैन व्याकरण और कोश की परम्परा – संपा० मुनि दुलहराज

रिक्थः

सम्पादकः

डा॰ रमेशचन्द्रहोता

मूलपाण्डुलिपिः

अनुक्रमणिका

भूमिका

विदितमेव सर्वेषां विदुषां यत् धर्मार्थकाममोक्षेषु चतुर्ष्वपि पुरुषार्थेषु धर्म एव प्रथमः पदार्थः। यतस्तस्मादेव अर्थकामौ सिद्ध्यतः ततश्च मोक्ष इति। तदुक्तं व्यासेन महाभारते- **धर्मादर्थश्च कामश्च स किमर्थं न सेव्यते** इति।

तत्र वैदिकेषु बहुलायाससाध्येषु कर्मसु अनेकेषामप्रवृत्त्या अस्मिन्नधर्मप्रचुरे कलिकाले तन्त्रोक्तानां कर्मणामेव श्रेष्ठत्वमुद्घोषयन् देवादिदेवमहादेवः स्वयं श्रीमुखपङ्कजादुक्तवान् महानिर्वाणतन्त्रे–

कलिकल्मषदीनानां द्विजातीनां सुरेश्वरि।
मेध्यामेध्यविचाराणां न शुद्धिः श्रौतकर्मणा।।

न संहिताद्यैः स्मृतिभिरिष्टसिद्धिर्नृणां भवेत्।
सत्यं सत्यं पुनः सत्यं सत्यं सत्यं मयोच्यते।।

विनैवागममार्गेण कलौ नास्ति गतिः प्रिये।
श्रुतिस्मृतिपुराणादौ मयैवोक्तं पुरा शिवे।।

आगमोक्तविधानेन कलौ देवान् यजेत्सुधीः।
कलावागममुल्लङ्घ्य योऽन्यमार्गे प्रवर्त्तते।
न तस्य गतिरस्तीति सत्यं सत्यं न संशयः।।

अपिच तत्रैव–

कलौ तन्त्रोदिता मन्त्राः सिद्धास्तुर्णफलप्रदाः।
शस्ताः सर्वेषु कर्मसु जपयज्ञक्रियादिषु।

एवं तन्त्रोक्तकर्मणां प्राधान्यमवगम्य तेषामेव प्रथमोपादेयतया निरूपण-मावश्यकमिति तत्रैव प्रथमः प्रयत्नः समुचित इति कृत्वा अस्मदीयानां गुरुवर्याणामादेशात् प्रवृत्तिरिति।

भारतीयसंस्कृतेः मूलाधारे वेदे गायत्र्याः स्थानं महत्त्वपूर्णम्। छन्दः शास्त्रे गायत्रीच्छन्दस्य गौरवपूर्णं वर्णनं विहितम्। गायत्रीमहामन्त्रस्य प्रभावं अनेकविधमन्त्रेषु

सर्वातिशयेन विराजते। वेदानां माताऽमृतस्य नाभिः गायत्रीच्छन्दसाम् माता, गायत्रीसर्वाणि सवनानि वहति, **गायन्तं त्रायते यस्मात्तस्माद् गायत्र्युदाहृता** इत्यादि शास्त्रवचनैः उपलभ्यते यत् उपासकानामस्मिन् विषये मतैकं दृश्यते। गायत्रीमहामन्त्राराधनेन समस्ताः अपि सिद्धयः हस्तामलकवत् उपलब्धाः भवन्तीति।

गायत्रीतन्त्रानुसारं अस्य मन्त्रस्य अधिकारी ब्राह्मण एव। मानवजीवने बुद्धितत्त्वस्य अत्यधिकं महत्त्वं दृश्यते। बुद्ध्या एव उचितानुचितमार्गस्य चयनं क्रियते येनागामी कालः सुखमयः भवति। गायत्रीमन्त्रः बुद्धिं सन्मार्गे प्रचोदयति, पापात् च दूरीकृत्य श्रेयसि योगं विदधाति। गायत्र्याः उपासनयाः जनेषु शुद्धबुद्ध्याः संचारः नूतनूर्जाया प्रवाहस्योदयश्च भवति। गायत्र्युपासकाः न कदाचिदपि अधर्मे पतन्ति। उर्ध्वारोहणमेवास्य मन्त्रस्य चमत्कारः। गायत्र्याराधकः घोरे तमसि न गच्छति। यतो हि सवितुः पुण्यमयप्रकाशः तं सततं रक्षति। असौ वरेण्यः सूर्यः आराधकं सुखं शान्तिं च यच्छति।

गायत्रीमन्त्रः बुद्धितत्त्वं सन्मार्गे नियोजयन् अत्युत्तमां अलौकिकीं दिव्यम् आभां च यच्छति। सर्वविधोपासनायाः प्रभावः बुद्धौ एव भवति।

अत एवोक्तं–

न देवा दण्डमादाय रक्षन्ति पशुपालवत्।
यन्तु रक्षितुमिच्छन्ति बुद्ध्या संयोजयन्ति तम्।।

भगवता श्रीमद्भगवद्गीतायां प्रोक्तं यत् **गायत्री च्छन्दसामहम्** इति। वेदेषु गायत्रीरूपेणाहमेव स्थित इत्यादि आर्षवचनैः गायत्रीमन्त्रस्य महत्त्वं सम्यग् ज्ञायते। अस्याः आराधनया ब्रह्महत्यादिदुरूहपापेभ्योऽपि जनाः मुक्ताः भवन्ति। यथोक्तं–

गायत्रीजपकद्भक्त्या सर्वपापैः प्रमुच्यते। (पाराशरस्मृतिः)
सर्वपापानि नश्यन्ति गायत्रीजपतो नृपः। (भविष्यपुराणम्)
ऐहिकाऽऽमुष्मिकं सर्वं गायत्री जपतो नृपः। (अग्निपुराणम्)
ब्रह्महत्यादि पापानि गुरूणि च लघूनि च।
नाशयत्यचिरेणैव गायत्रीजापको द्विजः।। (पद्मपुराणम्) आदि

लेखकस्य परिचयः, कालश्च

सम्पूर्णा कृतिरियं काश्मिरिकोपाध्यायवंशसूतस्य पण्डितशिवरामस्य वर्तते। कविवरोऽयं काश्मीरभूपस्य महाराजरणजितसिंहकालिको वर्तते। अतः तस्य जन्म १८०० ख्रीष्टाब्दे अभूदिति वक्तुं शक्यते।

ग्रन्थस्य महत्त्वम्।

ग्रन्थेऽस्मिन् गायत्रीमन्त्रविषये शिवस्य वर्णनोद्यमो दृश्यते। अत्र गायत्रीमन्त्रस्य विवरणं सूक्ष्मदृष्ट्या प्रतिपादितम्।

ग्रन्थेऽस्मिन् उक्तं यत् गायत्री प्रकृतिस्वरूपा प्रणवश्च पुरुषरूपः। अनयोः संयोगात् समस्तं जगत् प्रवर्तते। एषा गायत्रीशक्तिः चतुर्वेदमयीत्युच्यते।

प्रणवः शिवः। शिवशक्तिमयं जगदिदम्। अत्र परमेश्वरः शिवः वैचित्र्य-स्वातन्त्र्यस्वभावः विश्वमयशरीरः परास्पन्दविमर्शः प्रकाशादिशब्दवाच्यः अनन्त-शक्तेरधिष्ठाता स्वस्वरूपे वर्तते सर्वोऽयं प्रपंचः अस्यैव शक्तिः।

एषा शक्तिः एकैव सा तु श्री पराशब्दवाच्येति अभिनवगुप्तपादाः। अविकल्प संवित्मात्ररूपतया विभर्ति, पश्यति, भासयति च परमेश्वरः सास्य श्रीपराशक्तिरिति परमेश्वरस्वरूप प्रकाशिका परानन्दात्मकस्वातन्त्र्यशक्त्यपरपर्याया जीवनकलाधिष्ठात्री शिवकलेत्युच्यते। सैव सारतया परमेष्ठिनं हृदयं प्रोक्तम्। सा एव विमर्शक्रिया पराशक्तिरिति। इयं शक्तिः मध्यमा वैखरीरूपेण परिस्पन्दरूपा क्रियाशक्तिरित्युच्यते एवं वागूरूपेण विख्याताशक्तिः शब्दमयी जगन्माता वेदमाता सरस्वती शब्दब्रह्मेत्यादि शब्दैः उच्यते। अस्य ग्रन्थानुसारं इयं परावागेव श्रुतौ गायत्रीत्युच्यते।

एतद्ग्रन्थानुसारं गायत्रीशब्दस्य विग्रहः गायति च त्रायते च या सा गायत्रीति कै गै शब्दे इति धात्वनुसारं गायत्रीवैखरीरूपेण शब्दो भवति। वैचित्र्यपरामर्शकारिस्वभावेन प्रकाशस्वरूपप्रत्यवमर्शेन च आराधकान् रक्षति।

अन्यश्चास्मिन्विषये उक्तं यत् गायन्तं शब्दयन्तं सर्वात्मकोऽहमेवास्मीति अत्र अहमिति सहजस्वभावां पूर्णाहन्तां विमृशन्तं त्रायते।

एतरेय ब्राह्मणे उक्तं "गायान् त्रायते या सा गायत्री" अर्थात् या गायाः प्राणान् रक्षति सा गायत्रीति।

बृहदारण्यके उक्तम् - गायत्री प्रोच्यते तस्माद् गायन्तं त्रायते ततः। गायत्री वस्तुतः स्त्रीरूपा काचित् शरीरधारिणी नास्ति। एषा परब्रह्मणः पराशक्तिः जगतः प्राणान् रक्षति पालयति च। एतदर्थमेव महाप्रकृतिस्वरूपा, आदिशक्तिः आलङ्कारिकरूपेण स्त्रीति संज्ञया अभिहिता। पुरुषापेक्षया नारिषु स्वभावतः ममत्वभावनाऽतिशयेन विराजते। सम्पूर्णेस्मिन् चराचरजगति ममतायाः प्रसारणात् मातृस्वरूपा गायत्री स्त्रीलिङ्गाभिधानेन वोधितः।

मन्त्राराधकं जनं (स्वपरामर्शकारिणं) रक्षपयति। यथोक्तं गीतायां **अनन्याश्चिन्तयन्तो मामित्यादि** स्वसाधकानां योगक्षेमं एषा गायत्री विदधाति।

गायत्री प्राणस्वरूपा शक्तिः प्राणरूपेणावतरति। श्रुत्यनुसारं सैव गायत्री संवित् प्राणे परिणहा प्राणा वै गायास्तां स्तत्रै तस्माद्गायत्रीति।

एषा चमत्काररूपिणी सावित्री ग्राह्यग्राहकनानावैचित्र्यभिन्नं विश्वं सुवति प्रेरयति। सत्पथे अतीव सुष्ठुतया सरति, प्रसरति, शब्दमय श्रुतिस्मृत्यादिरूपेण नानात्वं गच्छति इति सरस्वतीः। सा तुल्यश्चिदेकार्णवस्तन्मयी सरस्वतीति एकस्या एव परमेश्वर्याः पराशक्ते पश्यन्ती मध्यमा वैखरी ज्ञानेच्छाक्रिया गायत्री सावित्री सरस्वतीत्यादि नामभेद एव दृश्यते न तु वस्तुभेदः किञ्चिदपि। ईश्वरः ओंकारः प्रणवशब्दवाच्यत्वेन चायमेव वर्णितः।

गायत्र्याः स्मरणादेव जनाः सर्वपापेभ्यो मुक्ताः भवन्ति। अस्याः जपविषये उक्तं, **अशुचिर्वाशुचिर्वापि गच्छंस्तिष्ठन् यथा तथा। गायत्री प्रजपद्धीमान्, जपात् पापं निकृन्तति।** इयं मननात् पापतस्त्राति, मननात् स्वर्गं मोक्षं चतुर्वर्गफलं चाश्चुते।

ब्रह्माविष्णुशिवादीनामालयं ऊँ भूः, ऊँ भुवः, ऊँ स्वः इत्यादि प्रणवत्रयसंयोगात् त्रिपदागायत्रीत्युच्यते। यथा त्रिकालसंध्या, त्रयः प्राणायामस्तथैव आचमनमपि त्रयं तथैव ब्राह्मणः क्षत्रियः वैश्यादिवर्णाः अपि त्रय एव।

परं तत्त्वेन निर्मिता चतुर्विंशत्यक्षरा गायत्र्याः आद्यन्ते प्रणवं संयोज्य द्विजः अहर्निशं जपेत्। गायत्री एव पुरातनी ब्रह्मविद्या। विष्णु–शिव–शक्ति–सूर्य–गणपत्यादिषु मन्त्रेषु गायत्रीमन्त्रः उत्तमः।

यथा पारसमणेः स्पर्शेन अयोऽपि सुवर्णमयो भवति तथैव गायत्र्युपासकः ब्राह्मण एव वेदे द्विजाति तेन अभिहितः। सूर्य चन्द्रग्रहणे चास्य मन्त्रस्य जपेन ब्राह्मणः ब्रह्ममयः भवेत्।

हंसः इत्यत्र हकारोर्ध्वस्थितः बिन्दुञ्च गायत्र्याः उत्पतिः तथा च गायत्र्यां सर्वं कोटिकोटिशः ब्रह्माण्डम्। यथा कमलदले जलविन्दोः स्थितिर्न भवति तथैव गायत्रीस्मरणात् पापस्यस्थितिर्न भवति। सृष्ट्यारम्भे अपूर्वध्वनिः अजायत, स तु ओंम् रुपिणः आसीत् अत एवोमिति अक्षरब्रह्मः परमात्मनः स्वरूपं सृष्टेः आदिकारणं च स्वीक्रियते। ओंकारः एव प्रणवः। निराकारोपासनायामस्यैवाक्षरब्रह्मण इत्यस्य स्मरणं ध्यानं च क्रियते।

व्याहृतिवर्णनम्–

व्याहृतिशब्दस्यार्थः– व्या - व्यापकम्
ह - हरणात्मकम्
ति - तापः

अर्थात् या तापं हरति सर्वत्र व्यापकाचास्ति सा व्याहृति। भूः, भुवः, स्वः, महः, जनः, तपः, सत्यम् एताः व्याहृतयः त्रिविधपापक्षालने समर्थाः। एताः सप्तव्याहृतयः वस्तुतः मन्त्रस्वरूपंभूताः सन्ति।

आसु प्रथमाः तिस्रः व्याहृतयः, भूः, भुवः, स्वरिति महाव्याहृतिपदेनाभिधीयन्ते। अनेके विद्वांसः अस्या विविधरूपेण व्याख्यानं विहितक्तः।

भूः	भुवः	स्वः
रक्षकः	दुःखनाशकः	सुखस्वरूपः
पृथ्वी	अन्तरिक्षकः	स्वर्गः
प्राणः	अपानः	व्यानम्
सत्	चित्	आनन्दः
अग्निः	वायुः	आदित्यः
वाणी	मनः	प्राणाः
सत्ता	चिन्तनम्	प्रकाशकः
ऋक्	यजुः	सामः

एते मन्त्राः जीवनस्योन्नतौ सारभूताः तत्वत्रयप्रकाशिकाश्च सन्ति। ब्रह्माण्डेऽस्मिन् यत्किंचित् दृश्यते तत्सर्वं त्रिमहाव्याहृतिष्वन्तर्भूताः एव सन्ति

मन्त्रोत्पत्तिः–

ब्रह्मणे प्रथमं प्रणवस्य बोधः अभवत्। तस्मात् प्रणवात् सप्तव्याहृतीनां प्रादुर्भावः एषु त्रिव्याहृतीनां महाव्याहृतिसंज्ञा।

ब्रह्मणा चतुर्विंशत्यक्षरा गायत्री मन्त्रस्य रचनाकृता। एतेभ्यः चतुर्विंशत्यक्षरेभ्यः चतुर्वेदान्तम् उत्पत्तिः, वेदेभ्यश्च विविधाः विद्याः शास्त्राणाञ्चोत्पत्तिरिति। अतएव गायत्री वेदानां मातेति उच्यते। आदिममन्त्रत्वात् "गायत्रीमन्त्रं मन्त्रराजः महामन्त्रेत्यादि शब्दैः सम्बोध्यते।"

गायत्री ब्रह्मस्वरूपा, अतएव जगज्जननी वर्तते। अतएव सर्वैः त्रिसन्ध्यं जपादिकं क्रियते।

पौराणिकं कथानकं सृष्ट्यादौ ब्रह्मणः शरीरात् तरुण्याः प्रादुर्भाव अभवत्। तस्याः साहाय्येन सृष्टेः निर्माणम् अजायत। अतएव सा ब्रह्मणः पत्नी सावित्रीरुपेण प्रतिष्ठिता अभवत्।

जडसृष्टि सञ्चालक शक्तिः प्रकृतिः, चैतन्यसृष्टिजनयित्रीशक्तिः सावित्रीत्युच्यते। गायत्री सावित्र्याः एव स्वरूपं मन्यते।

ऋग्वेदे वारमेकम्, यजुर्वेद चतुर्वारं सामवेदे वारमेकं गायत्रीमन्त्रस्योल्लेखो दृश्यते।

गायत्रीमन्त्रस्य सारभूतमर्थमेव वक्तुं शक्यते यत् ईश्वरः सर्वव्यापकः सर्वेषां स्वामी, सर्वेषुश्रेष्ठः वयं तस्य दिव्य तैजसतत्वं आह्वयामः यो नः धियो सन्मार्गं प्रचोदयात्।

जपेनलाभः–

सांसारिक वैभवानां प्राप्तिः ब्रह्मज्ञानस्य लाभश्चानेन भवति। ज्ञाताज्ञात अनेकविधदोषाः जीवने भवन्ति। सर्वविधदोषाणां निराकरणं गायत्रीजापेन क्रियते दैनन्दिनदोषाणां निःसारणार्थं प्रतिदिनं गायत्रीमन्त्रस्य जपः कर्त्तव्यः। ब्रह्महत्यादि दोषाणां निराकरणमनेन सम्भवति। अस्याः जापेन सद्बुद्धेः विकासः श्रद्धाः भक्ति आस्थायुक्ताश्च जनाः भवन्ति शाश्वतपरमपदं चानायासेन लभन्ते, सर्वविध दुःखदैन्यादीः भूतप्रेतादिविध्नानां, क्रूरग्रहाणां निराकरणं चानया सद्योः भवति। अनेन जापेन नापमृत्युः, अपितु चतुर्वर्गफलप्राप्तिश्च लभ्यते।

मातृकाविवरणम्

श्रीरघुनाथमन्दिरपुस्तकाल्यात् संगृहीता

क. मातृकासंख्या – २६६८ क

ग्रन्थनामः – गायत्रीमन्त्रविवृतिः, विषय – भक्तिशास्त्रम्

ग्रन्थकारः – शिवरामस्वामिनः, उपाध्याय कुलोत्पन्नः

पत्राणि – ३, श्रेणयः, अक्षराणि – २३/७६

लिपिः – शारदा

आधारः – कर्गजपत्रम्

सम्पूर्णा कृतिरियं पण्डितशिवरामस्य काश्मीरिकोपाध्यायवंशसूतस्य यः श्रीमहाराजरणजित्सिंहस्य काश्मीरराज्यारम्भे जीवितवान्।

ख. जम्मूस्थ श्रीरणवीरकेन्द्रीयसंस्कृतविद्यापीठ, पुस्तकालयात् संगृहीतः।

मातृका संख्या - १२९,

मातृकानाम - गायत्रीमन्त्रविवृतिः

ग्रन्थकारः - शिवरामोपाध्याय (शिवरामस्वामी)

विषयः - भक्तिशास्त्रम्, विवरणम्, पूर्णम्,

स्थितिः - समीचीना, लिपिकालः - संवत् ५०२०

पत्रसंख्या - २७ प्रतिपृष्ठं पंक्तिसंख्या - १८

प्रतिपंक्ति वर्णसंख्या - १८, लिपिः - शारदा, आधारः - कर्गजपत्रम्

उपसंहारः

प्रस्तुतग्रन्थस्य लेखकेन गायत्रीमन्त्रविवृत्ति नामकेग्रन्थे गायत्रीमन्त्रः चतुर्वेदमयत्वेन साधितः। गायत्रीप्रकृति प्रणवश्च पुरुषरुपेणात्र स्वीकृतः। प्रणवः शिवस्वरूपः गायत्री च शक्तिरुपा वर्तते। अतः गायत्रीमन्त्रं शिवशक्तिरूपां जगत् च शिवशक्तिमयमिति अत्र साधितम्।

गायत्रीशब्दस्य व्याख्यानं, गायत्रीमन्त्राक्षराणां विवेचनं, गायत्रीमन्त्रस्य माहत्म्यादिवर्णनं सम्यक्प्रतिपादितमत्र। सविता, सरस्वती वा अस्यैव वाचकः। अत्रोक्तं सरस्तुल्यः कश्चिदेकार्णवः तन्मयीसरस्वती अनेकस्याः एव परमैश्वर्याः पराशक्तिः पश्यन्ती मध्यमा वैखरी ज्ञानेच्छाक्रिया गायत्री सावित्री सरस्वतीत्यादि नामाभेदो नतु वस्तुभेदः।

गायत्रीमन्त्रे त्रिविधशक्तिनां निवासः, इच्छा, क्रिया ज्ञानरुपेणास्ति अष्टत्रिंशत् कलारुपेण शब्दब्रह्म अत्र विराजते।

ओंकारो ब्रह्म इत्युक्तः उकारो विष्णुरुच्यते।
मकरो रुद्र आदित्य अर्द्धचन्द्रस्तु ईश्वरः।
विन्दुः सदाशिवो देवः प्रणवः पञ्चदैवतः।
प्रणवे पञ्चदेवानां स्थापना कृता वर्तते।

अनेन अस्य मन्त्रस्य चमत्कारिणी शक्तिः वर्णध्वनिना स्फुटिता सन् समस्तान् दुरिवान् अघादीन् चापाकरोति।

अस्मिन् श्लोके प्रणवे स्थितानां देवानां ब्रह्मरुपेण वर्णनं दृश्यते। यतो ह्यत्रोक्तम्–

सद्यो जातः अकारस्तु उकारो नामदेवकः।
अधोरस्तु मकारो वै तत्पुरुषोऽर्धचन्द्रकः।।
विन्दुरीशान इत्युक्तः पंचब्रह्मत्मकः स्थितः।

अस्य मन्त्रशक्ति विषयेऽत्रोक्तम् – शक्तिशर्क्तिमतोरभेदः सर्वदा दृश्यते। अत्र परात्मनः शिवस्य एषा गायत्री पराशक्ति एव। यथा आलोकः दीपस्य शक्तिः किरणैः भास्करस्य शक्तेर्बोधो भवति तथैव शिवस्य शक्ति गायत्रीति वक्तुं शक्यते अत्र शक्तिस्वरूपा गायत्री भगवतः शिवस्य प्रकाशेन भासते। गायत्रीमन्त्रः वर्णात्मकोऽस्ति। वर्णाः वाग्रुपिणः वाणी च शिवरूपिणी भवति। उक्तमत्र – तन्मत्रवीर्यं भगवान् शब्दराशिः परः प्रभुः विद्याशरीरमन्त्रेति शिवसूत्रं प्रदर्शितम्।

सर्वविधमन्त्रेषु उत्तमः अघमर्षकः एतादृक् न कश्चिदन्यो मन्त्रः, अत एव गीतायामुक्तं भगवता श्रीकृष्णेन **गायत्री च्छन्दसामहमिति।**

---

१. च्छविपदार्थाभासंरूपा पराशक्ति सा–इति ख पुस्तके पाठः
२. स्फुरतात् परोजिसिमें त्वत्प्रतिपादपदे–इति ख पुस्तके पाठः।
३. ख. षट्त्रिंशतत्वात्मक इति पाठः।
४. ख. शरीरैः–इति पाठः।
५. ख एव इति अधिकः पाठः।
६. ख. निवृति–इति पाठः।
७. ख. वेदकत्वलक्ष्य लक्ष्यणैनैकांशेनवेद्यं सर्वमधिष्ठायात्मकपरतन्त्रं – इति पाठः।
८. ख. सैषा– इति पाठः।
९. ख. परमेष्ठिने – इति पाठः।
१०. ख. भाव – इति पाठः।
११. ख. रुच्यते – इति पाठः।
१२. ख. शुद्धमृतमयात्मैवैत्यत्राभिसन्धिः – इतिं पाठः।
१३. ख. इति वाग्वै – इति नास्ति।
१४. ख. इदं सर्वं – इति नास्ति।
१५. ख. अस्यार्थः। यत्किंच वाग्रूपं कथामात्रं सैवगायत्री इत्यधिकः पाठः।
१६. ख. निरुतरुस्वस्य – इति पाठः।
१७. ख. रुणजगसमूलपकिति – इति पाठः।
१८. ख. तकार इति पांठः।
१९. ख. हकार – इति नास्ति।
२०. ख. चिञ्वेय – इति पाठः।
२१. ख. कस्या – इत्यधिक पाठः।

२२. ख. कस्मात् - इति पाठः।
२३. ख. गायते - इति पाठः।
२४. ख. गे - इति पाठः।
२५. ख. गायत्रि - इति पाठः।
२६. ख. अनुग्रह - इति पाठः।
२७. ख. स्संशयाय - इति पाठः।
२८. ख. यद्वा - इति नास्ति।
२९. ख. सर्वमिदं - इति नास्ति।
३०. खं. श्रीभगवान् - इति नास्ति।
३१. ख. तघटनाया - इत्यधिकः पाठः।
३२. ख. सारं - इति अधिकः पाठः।
३३. ख. भगवती - इति अधिकः पाठः।
३४. ख. सेव्यत - इति पाठः।
३५. ख. शक्ति - इति नास्ति।
३६. ख. ज्योतिरिति - इति पाठः।
३७. ख. विष्णुरित्युच्यते - इति पाठः।
३८. ख. रुद्रदैवत्येऽर्द्धचन्द्रस्तदीश्वरः - इति पाठः।
३९. ख. रूप - इति नास्ति।
४०. ख. इति - इत्यधिकः पाठः।
४१. ख. ईश्वरः - इति पाठः।
४२. ख. स्वात्मस्वरूपा - इति पाठः।
४३. यद्यपि प्राकृतान्ततत् सवितुरित्यादिकाश्रुतिः - इति नास्ति।
४४. प्रकर्षस्य - इत्यधिकः पाठः।
४५. विश्वोत्तीर्णत्वमुपदिशति - इत्यधिकः पाठः
४६. पादोऽस्य - इत्यधिकः पाठः।
४७. ख. उतैनं - इति नास्ति।
४८. ख. च पद प्रक्रान्त - इति पाठः।
४९. ख. तेन सर्वव्यापकं - इति पाठः।
५०. ख. नस्पन्दोनापि वै ध्यानं न स्फुरन्नापि कापि हि।
५१. ख. प्रकाशपराभव इति पाठः
५२. ख. श्रुत्योऽपि इति पाठः
५३. ख. दक्षा कस्मैं इति पाठः
५४. ख. संसारिभूमिकायामपि - इति पाठः।
५५. ख. विनीत्य - इति पाठः।
५६. ख. एवाधिगन्तव्येमिति - पाठः।
५७. ख. नेहास्यवितन्यते।
५८. ख. इति श्रुतेः - अधिकः पाठः।
५९. ख. शिथिलश्चेत् न विमर्शात्मक - इति पाठः।

६०. ख. धियोयोन इति नास्ति।

६१. ख. प्रचोदकत्वानुपपत्तेः – इति पाठः।

६२. ख. विशिष्टः – इति पाठः।

६३. ख. प्रसंगात् – इति पाठः।

६४. ख. स्वभावपरामर्शस्य – इति पाठः।

६५. ख. विमर्शविन्दुरन्यथा – इति पाठः।

६६. ख. स्सर्वकर्मा – इत्यधिकः पाठः।

६७. ख. करोमिति – पाठः।

६८. सावित्रमैश्वस् इति ख पुस्तके पाठः।

६९. व्युत्थान इति शब्दः वि+अक्त+या गतौ प्रापणेवा+ल्युट्+यु+अण् गत्यर्थो वा प्राप्त्यर्थो वा।

गायत्रीमन्त्रविवृतिः

सम्पादकः डा॰ रमेशचन्द्रहोता

श्रीगणेशायनमः

प्राणत्राणपराभिधेयसुमिलद्‌गायत्रनाम्नात्मन-
स्त्रैलोक्यत्रिमरुत्रिवेदचरणेष्वेकांशभावस्थिता।
हृद्‌व्योमस्थितचिद्‌विच्छविपदासद्रूपरूपापरा[१]
शक्तिः सा स्फुरतात्[२] परेरजसि मे लब्धप्रतिष्ठापदे।। १।।

ईश्वरप्रत्यभिज्ञार्थं शिवस्यायं समुद्यमः
गायत्रीमन्त्रविवृतिद्वारा स्वस्य परस्य च।। २।।

गायत्री प्रकृतिर्ज्ञेया प्रणवः पुरुषः स्मृतः
ताभ्यामुभयसंयोगाज्जगत्सर्वं प्रवर्तते।। ३।।

चतुर्वेदमयीदेवी गायत्री शक्तिरुच्यते।
प्रणवः शिव इत्येवं शिवशक्तिमयं जगत्।। ४।।

इह हि परमेश्वरः षट्‌त्रिंशत्तत्त्वात्मकवैचित्र्यस्वातन्त्र्यस्वभावः[३] पूर्णसंविद्रूपो विश्वोत्तीर्णो विश्वमयशरीरः[४] परास्पन्दविमर्शप्रकाशादिशब्दवाच्योऽनन्तशक्तिचक्र-चुम्बितकायः सर्वत्र सदा स्वस्वरूपे[५] वर्तत इति शैवागमरहस्यम्। सर्वोऽयं प्रपंचोऽस्य शक्तिः **शक्तयोऽस्य जगत्सर्वं शक्तिमांस्तुमहेश्वर** इति हि शास्त्रम्। मुख्या तु शक्तिरस्यैकैव श्रीपराशब्दवाच्या अभिहितेयमाचार्याभिनवगुप्तपादैः ययेदं शिवा-दिकीटान्तमविकल्पसंविन्मात्ररूपतया विभर्ति च पश्यति च भासयति च। परमेश्वरः सास्य श्रीपराशक्तिरिति परमेश्वरस्वरूपप्रकाशप्रत्यवमर्शमात्ररूपा विमर्शशक्ति-शब्दवाच्या स्वस्वरूपशिवस्वभावाभिन्ना तद्‌व्यतिरिक्तविषयान्तरनिवृत्तगतिः[६] परानन्दात्मकस्वातन्त्र्यशक्त्यपरपर्याया शिवादिक्षित्यन्तव्यापिनी देशकालाकारानवच्छिन्ना जीवकलामधिष्ठायात्मपरतन्त्रं[७] कृत्वा वर्तमाना शिवकलेत्युच्यते, तदुक्तमाचा-र्योत्पलदेवपादैः। **चितिः प्रत्यवमर्शात्मा परावाक् स्वरसोदितेति** तथा **सा स्फुरन्ती महासत्ता देशकालविशेषिणी सैव[८] सारतया प्रोक्ता हृदयं परमेष्ठिन[९]** इति। महाप्रकाशस्य या स्वात्मनि विश्रान्तिरहमितिरूपा सा परा यत्रेदन्तायाः कल्पनमारोपणमपसारणं वा नास्ति विमर्शक्रियापराशक्तिरिति सिद्धान्तः। इयमेव परादेवी यदा इदं भाग[१०] महम्भावग्रस्ततया कल्पयति, प्ररोहरहितत्वा-दहमिदमित्युल्लिखति। तदा पश्यन्ती वाक् सदाशिवादिभूमिकाज्ञानशक्तिरित्युच्यते।[११]

यदा त्वियमेव विमर्शशक्तिरहंभावादिदन्तामपकर्षति। अहमिदं जानामि करोमीति। संकल्परूपेणावतरति तदा मध्यमा वागिच्छाशक्तिरित्युच्यते। द्वैधीभावस्त्वस्या अन्यत्र दर्शितः। मध्यमारूपं भगवतैव दर्शितम् हेतुः सङ्कल्पजालस्य **मनोऽधिष्ठायिनी शुभा इच्छेति परमाशक्तिरुन्मिमीलत्ततः परमिति।** इयमेव घनतामापन्ना वैखरीरूपेण पुरुषप्राणपरिस्पन्दाधीनाभिव्यक्तिकत्वात् स्थूला सती क्रियाशक्तिरिति गीयते। यदुक्तं **ततो वागिति विख्याता शक्तिः शब्दमयी पुरा प्रादुरासीज्जगन्माता वेदमाता सरस्वतीति।** इयमेव शब्दब्रह्मेत्युच्यते। अस्यां दशायामहं शिरश्चालयामि चलामीत्यादिविमर्शप्राधान्यमियति सर्वत्र विमर्शरूपतैवानुगतेति विमर्शरूपसर्ववाग्रूप इति निश्चयः। यद्यपीयं पारमेश्वरी पराशक्तिर्गेहघटादिपर्यन्तं प्रसरणशीलतया वर्त्तते तथापि कृत्स्नप्रपञ्चस्य सामान्यसंवित्प्रकाशमन्तरेणानुपपन्नस्वरूपस्य प्रत्यवमर्शिन्याः सत्या अस्याः सर्वदा शिवस्वभावाभिन्नत्वं न व्याहन्यते। यदाह भट्टनारायणः प्रसरद्बिन्दुनादाय शुद्धामृतमयात्मने इति। प्रसरद्बिन्दुनादोऽपि परमेश्वरः शुद्धामृतमयात्मै-वेत्यत्राभिसन्धिः[१२]। इयं परा वागेव श्रुतौ गायत्रीत्युच्यते। तथा च श्रुतिः। **गायत्री वा इदं सर्वं यदिदं किंचेति वाग्वै[१३] गायत्री वाग्वा इदं सर्वं[१४] वाचारम्भणं विकारो** नामधेयं शब्दे सर्वं प्रतिष्ठितमित्यादि तथा च सिद्धसूत्रं गायत्रीकथा इति[१५] वन्नविहीन निरुतुरुरवसु।[१६] रुजगसमूलप्रकृतिगायत्रीनेक[१७] [१८]उकारहकारविकसरुवन्नचित्र[१९] चिंजेय[२०] विचित्र इति [२१]कस्मासंकेतप्रकाशे[२२] गायति[२३] च त्रायते च या सा गायत्री कै गै[२४] शब्दे इति धात्वनुसाराद्गायति[२५] वैखरीरूपेण शब्दोभवति त्रायते[२६] च विश्ववैचित्र्यपरामर्शकारिस्वभावरूप सामान्यसंवित्प्रकाशस्वरूपप्रत्यवमर्शेन रक्षति। स्वात्मसमावेशसंपत्तिं करोतीति गायत्री। अथ च गायन्तं शब्दयन्तं सर्वात्मकोऽहमेवास्मीति अहमिति सहजस्वभावां पूर्णाहन्तां विमृशन्तं त्रायते अहं भावातिरिक्ताऽत्यन्ता [२७]सत्तुल्यदेवतान्तरविषयो[२८]पासनकलङ्कसम्पर्कात्[२९] पालयति।[३०] प्रतिष्ठितसहजानन्द-संविदात्मविमर्शं हित्वा उपासनान्तरं कलङ्क एव यदुक्तं महागुरुभिः **उक्तित्वात्म[३१] समाधानं ये ध्यायन्त्यस्य देवताः भिक्षन्ते भूरिवित्तास्ते भिक्षित्वापि बुभुक्षिता** इति। अनुशक्तिः[३२] पारमेश्वरी स्वात्मविमर्शं बोधयित्वा न पुनः संसारकूपे[३३] पातयति। अतो गायन्तं त्रायत इति। यद्वा[३४] **गायन्तं त्रायते यस्मात्, गायत्री त्वं ततः स्मृतेति** पद्धति नीत्या गायन्तं सर्वमिद[३५] पदार्थजातं परमेश्वरपरावाक्- शक्तिविजृम्भितं स एव सर्वप्रमातॄणां स्वात्मा अतः किमन्यच्चिन्तयेत्यादि विमृशन्तं प्रमातारं त्रायत इति। तथा च स्वपरामर्शकारिभक्तजनरक्षणमुपदिशति। श्री भगवान्-[३६]

अनन्याश्चिन्तयन्तो मां ये जनाः पर्युपासते।
तेषां नित्याभियुक्तानां योगक्षेमं वहाम्यहम्।। इति।।

परमार्थस्तु गायान् प्राणान् त्रायत इति प्राणधारिणी प्राणस्वरूपा शक्तिर्गायत्रीत्यर्थः।

प्रथमं प्राणरूपेणावतरति या सैव गायत्री वा प्राक् संवित्प्राणे परिणता प्राणा वै गायास्तांस्तत्रैतस्माद्गायत्रीति श्रुतेः।[३७] तत्र त्रायते पालयतीत्यर्थः। इयमेव सावित्रीत्युच्यते। सवितुर्बोधादित्यस्येयं सावित्री सूते परा हन्ता चमत्कार[३८] ग्राह्यग्राहकनानावैचित्र्यभिन्नं विश्वं सुवति प्रेरयति सत्पथेऽसत्पथेवेति सविता बोधादित्यः तस्य सम्बन्धिनी सरस्वतीति च। सुष्ठ्वतीव सरति प्रसरति शब्दमयश्रुतिस्मृत्यादिरूपेण नानात्वं गच्छतीति सरस्वती। अथ च सरस्तुल्यश्चिदेकार्णवस्तन्मयी सरस्वतीत्येकस्या एव पारमेश्वर्याः पराशक्तेः पश्यन्ती मध्यमा वैखरी ज्ञानेच्छाक्रिया[३९] गायत्री सावित्री सरस्वतीत्यादिनामभेदो न वस्तुभेदः। चितः स्तुतावत्यस्माभिर्नामभेदेन स्वातन्त्र्य-तश्चमत्कारप्रकाशपरामर्शरूपितः **स्फुरतान्मे परः शम्भुर्दृश्याकारेण संवृत**[४०] इत्यस्मिन् पद्ये निर्वृतीच्छाज्ञानक्रिया वर्णिताः। तदेवं शक्तित्वे सति शक्तिमन्तमियमपेक्षत इत्यभिन्नमातृकात्मकः शब्दराशिरूपक्रियाशक्ति[४१] प्रधान ईश्वरः शक्तिमान् ओंकारप्रणवशब्दवाच्योऽयमेव वर्णितः।

श्रीभागवतपुराणे–

स एव जीवो विवरप्रसूतिः प्राणेन घोषेण गुहां प्रविष्टः।
मनोमयं सूक्ष्ममुपेत्य रूपं मात्रास्वरो वर्णयति स्थविष्ठ इति।।

अस्यार्थस्तु तत्रैवावधार्यः ग्रन्थगौरवभयादिह न तन्यते। ओंकारस्वरूपं पुनर्बहुधा दर्शितं रहस्यशास्त्रेषु–

इच्छा क्रिया तथा ज्ञानं ब्राह्मी रौद्री च वैष्णवी।
त्रिधा शक्तिः स्थिता यत्र तत्परं ज्योतिरोमिति।।[४२]

शब्दब्रह्ममयं देवमष्टत्रिंशत्कलान्वितम्।
पंचमात्रासमारूढं कारणं परमं शिवम्।।

अकारो ब्रह्म इत्युक्त उकारो विष्णुरुच्यते।[४३]
मकारो रुद्र आदित्य[४४] **अर्द्धचन्द्रस्तु ईश्वरः।।**

बिन्दुः सदाशिवो देवः प्रणवः पंचदैवतः।
सद्योजातः अकारस्तु उकारो वामदेवकः।।

अघोरस्तु मकारो वै तत्पुरुषोऽर्धचन्द्रकः।
विन्दुरीशान इत्युक्तः पंचब्रह्मात्मकः स्थित इत्यादि।।

अकारो विराट उकारो हिरण्यगर्भः मकारोऽव्यक्तमेष।

त्रिमात्रस्त्रिपाद ओंकार परापररूपं[४५] इति वेदान्तः।।

निर्णीता वाक्स्वरूपेयं गायत्री वेदमातृका।
अधुनैतदुपासायां कारणं वर्ण्यते पुनः।।

शक्तिशक्तिमतोर्यस्मादभेदः सर्वदा स्थितः।
अतस्तद्धर्मधर्मित्वं पराशक्तिपरात्मनोः।।[४६]

यथालोकेन दीपस्य किरणैर्भास्करस्य वा।
जायते दिग्विभागादि तद्वच्छक्त्या शिवः प्रिये।
इति न्यायाच्छिवज्ञानं शक्तौ च प्रतिभासते।
तच्छक्त्युपासना कार्या गायत्री शक्तिरुच्यते।।

मन्त्रस्वरूपा गायत्री मन्त्रवर्णात्मिका अपि।
वर्णा वाग्रूपिणः सर्वे वाणी च शिवरूपिणी।।

तन्मन्त्रवीर्यं भगवान् शब्दराशिः परः प्रभुः।
विद्याशरीरमन्त्रेति शिवसूत्रं प्रदर्शितम्।।

न गायत्र्याः परं जप्यं गायत्रीच्छन्दसामहम्।
इत्यादिवचनैर्ज्ञेयो गायत्रीमन्त्र उतमः।।[४७]

स्वात्मस्वरूप[४८] गायत्रीमविमृश्य जडो जनः।
य आस्ते क्षुद्रदेवादिमन्त्रजापी पशुर्हि सः।।

यद्यपि व्याकृता तत्सवितुरित्यादिकाश्रुतिः।[४९]
आचार्यैः पदवाक्यार्थज्ञानादिकारणैः परैः।।

तथाप्यात्मप्रबोधार्थं शिवरामेण सूरिणा।
प्रकटीक्रियते शैवशास्त्रयुक्त्यातिरम्यया।।

अथ मन्त्रो व्याख्यायते।
ओ३म् भूर्भुवः स्वःतत्सवितुर्वरेण्यं भर्गो देवस्य
धीमहि। धियो यो नः प्रचोदयात्।

ओम् व्याख्यातस्वरूपः परमेश्वरोऽयमेव सदा सर्वस्य स्वात्मभूतत्वाद्ध्यान-विषयो येन, कदाचित्पशुप्रमातुः स्वतन्त्रशक्तिपातः[५०] प्रक्षेपणपरः शिवो भावापादकं समावेशात्मकसत्पथा प्रचोदनं करिष्यति स्वच्छन्द इति त्रिकादिदर्शनरहस्यं पादत्रयेण

श्रोत्रियजनश्रुतिपथपथिकीकुर्वाणः प्रथमं सप्तव्याहृतिभिः श्रीपरमेश्वरस्य विश्वमय-शरीरत्वमुपदिशति ओ३म् भूर्भुवः स्वरिति भूः भुवः स्वरिति लोकत्रयम् ओ३म् स्वस्तीत्यन्वयः यत्तावदियं प्रसिद्धा लोकत्रयकल्पना तदोङ्कारः श्रीपरमेश्वर एव भवतीत्यर्थः। उपलक्षणमेतद्यत्किंचिच्चतुर्दशभुवनात्मकं विराट्शरीरं यावच्छिवादिक्षित्यन्तं तत्त्वजातमपि तत्सर्वस्वतन्त्र ईश्वर एव एतदेव त्वस्य स्वातन्त्र्यं यत्तां तामवस्थामापन्नोऽपि परस्मात् पूर्णस्वरूपान्न चलति कदाचित् सर्वस्य प्रपञ्चजातस्य प्रकाशैकमग्नस्य प्रकाशमयत्वमेव प्रकाशमानत्वात्।

अथैतद्भिन्नस्य सत्तैव न स्यात् कथं विश्वं प्रकाशेत तस्माच्चैतन्यप्रकाशसत्तया विश्वस्फूर्तिः। तथा च श्रुत्युपदेशः–

तमेव भान्तमनुभाति सर्वं।
तस्य भासा सर्वमिदं विभातीति।।

नन्वोङ्कारस्य परमेश्वरशब्दाभिधेयत्वे किं प्रमाणमिति चेत् वक्तुः स्मृतये यथा **ओमित्येकाक्षरं ब्रह्म ब्राह्ममक्षरमोमिति प्रणवः सर्ववेदेषु तत्सदिति निर्देशो ब्रह्मणस्त्रिविधः स्मृतः** तस्य वाचकः प्रणवो यस्येत्यादयः। ओंकारस्याभ्युप-गमोऽर्थः ओमेवं परमे मते इति वचनात् अभ्युपगमोप्यस्तीति सद्रूपोऽङ्गीकारः परमेश्वरोऽपि सद्रूप एव तेन ओंकारलक्षणप्रणवास्तिरूपयोर्घटकलशादिवत् पर्यायत्वं व्यस्तव्याहृतिपक्षेप्ययमेवार्थः। सर्वस्येश्वरत्वे रहस्यशास्त्रयुक्तिश्च ज्ञानक्रिये एव सदा शिवेश्वरौ ते एव सामान्यतः प्ररूढे विद्याकाले विशेषतः प्ररूढे बुद्धीन्द्रियाणि-कर्मेन्द्रियाणीति सर्वं शिवमयमेव सर्वं खल्विदं ब्रह्मेति श्रुतेश्च ओंकार एव जीवनं विन्दुनादौ हि शक्त्याद्यण्डचतुष्टये इत्यर्थबोधको लिप्यः प्रणवः परमाक्षर इति नीत्या ग्रामीणलिप्यार्थानुसारेण सर्वमिदं विन्दुनादात्मकमिति बोधयन् विश्वस्य शिवमयत्वं बोधयतीति सच्छास्त्ररहस्यम्।

प्रत्यभिज्ञा च ज्ञानं क्रिया च भूतानां जीवतां जीवनं मतमिति।[५१] तत्सवितु-रित्यादिना तत्सर्वसामान्यं महासत्तारूपं तदा सर्वनामत्वात्प्रसिद्धं च स्वप्रकाशत्वेन परप्रकाशलक्षणसाध्यत्वाभावात् अहं रूपस्य सर्वजनसिद्धत्वात् सर्वैरनुभूत[५२] च उतैन[५३] विश्वाभूतानीतिश्रुतेः सर्वकारणत्वेन पूर्वप्रक्रान्त[५४] च तत्सर्वव्यापक[५५] भर्गः प्रकाशं संवित्पूर्णस्वातन्त्र्यस्वभावं तत्सवितुर्बोधादित्यस्वभावशब्दवाचस्य[५६] संवन्धि धीमहीत्यन्वयः। तत्रेह स्वभाव एव परमोपादेयः स्वभावलाभार्थमेव ब्रह्मदीक्षासंस्कारः पशुप्रमातुः गायत्रीमन्त्रजपोऽप्येतत् प्रयोजन एव, स एव सर्वोपादेयत्वाद्ध्यानविषयः स्वभाव एव परमोपादेय इति ह्याचार्याः यथा स्वभावस्य स्वरूपं तथा तन्त्रसाराख्ये ग्रन्थे विज्ञानभेदप्रकाशने प्रथमाह्निके वितत्य निर्णीतमाचार्याभिनवगुप्तपादैरिति नास्माभिः

प्रकाश्यते न तु स्वभावः सविताकथं येन सवितृस्वभावयोरैक्यं प्रत्यवमृष्यते उच्यते स्वोऽसाधारणः भावः सत्ता चेष्टा वा आत्मा वा परस्य रूपः स्वभावः सर्वस्य स्वरूपं सत्ताज्ञानं क्रिया वा अहमस्मि जानामि करोमीत्यादि हि प्रत्यवमृष्यते सर्वेण अतः स्वभावः संविदेव प्रकाशो वा सविता हि किरणप्रसरणकारी पदार्थः स एष वै सविता य एष तपतीतिश्रुतेः तपति जानाति करोति च यस्य ज्ञानमयं तप इति श्रुतेः तेन ज्ञानादिलक्षणतापकारी ज्ञानादिमयः सविता स्वभावोऽपि ज्ञानमेवेत्यनयोर्न विशेषः। तस्मात् सुष्ठूक्तं सवितुर्बोधादित्यस्य स्वभावशब्दवाच्यस्येति धीमहीति ध्यायेम स्वाभेदेन विमृशामः सत्येन चित्रयाम इति यावत्। एतादृशस्य सर्वव्यापकस्थानं तस्यापरिच्छन्न-स्याऽभेदविमर्श एव ध्यानम् नत्वव्यापकविनाशि परिच्छिन्नपंचवक्त्रादिकल्पनम्–

उक्तं हि विज्ञानभैरवे–

ध्यानं या निश्चला बुद्धिर्निराकारा निराश्रया।
न तु ध्यानं शरीरादिमुखहस्तादिकल्पना।।

वसिष्ठोऽपि–

सोऽहं चिन्मात्रमेवेति चित्रञ्च ध्यानमुच्यते।
ध्यानस्याविस्मृतिः सम्यक् समाधिरभिधीयते।।

न तु ध्यानं प्रसिद्धमेव तत्कथमुक्तं न तु पञ्चवक्त्रादि कल्पनमिति चेत् सत्यम्। परंत्वक्षैरारोपितत्वान्न परमार्थसदेतत् तथाचोक्तं श्रीभागवतपुराणे–

एतद्रूपं भगवतः स्वरूपस्य चिदात्मनः।
मायागुणैर्विरचितं महदादिभिरात्मनि।
यथा नभसि मेघौघोरेण्डर्क्षपार्थिवोऽनिले
तथा द्रष्टरि दृश्यत्वमारोपितमबुद्धिभिरिति।।

ननु ध्यानकल्पना तन्त्रेषु भगवतैव कृता तत्किं नांगीक्रियते। गुरुभिरुन्मत्तैरिवेति चेत् तदेतत्तावदास्ताम् महाप्रकाशशरीरः सर्वव्यापको महेश्वर इति सर्वस्याऽविवादस्तावद् नह्येतादृशस्य ध्यानं सम्भवति। तस्य सकलकल्पनायाः सारत्वात् सर्वव्यापकसंविदि ध्यानासंभवात् ध्यानस्य मनोगोचरत्वेन ब्रह्मणो मनोवागविषयत्वात् यतो वाचो निवर्त्तन्ते अप्राप्य मनसा सहेतिश्रुतेः। तर्हि ध्यानस्याविषयत्वेनागमाप्रामाण्यशंका गतेति चेत् मैवं वोचः ध्यानं हि पशुप्रमातृविषयं भगवता कृतं तेन नानाप्रमाण्यशंका वेदस्य यत् उक्तस्वरूपे भगवति परमशिवे पशुप्रमातुश्चितं न विशति कंचुकत्रितयादि विद्धत्वे नाप्रवुद्धत्वात्। ध्यानादिकं पशुविषयमेव दर्शितं विज्ञानभैरवादौ यत्किंचित्सकलरूपं

भैरवस्य प्रकीर्तितम्।

तदसारतया देवि विज्ञेयं शक्रजालवत्।

मायातुल्योपमं चैव गन्धर्वनगरभ्रमम्।।

ध्यानार्थं श्रान्तबुद्धीनां क्रियाडम्बरवर्तिनामिति भैरवस्तोत्रस्यापि ध्यानं पूजादिकं जप्यं होमादिस्त्याग एवं च आह्वानकरणं स्थानं आरुरुक्षुषुः दर्शयेत् 'गीतासु च'–

आरुरुक्षोर्मुनेर्योगं कर्मकारणमुच्यते इति। भागवतेऽपि यावन्न जायेत परावरे विश्वेश्वरे द्रष्टरि भक्तियोगः। तावत् स्थवीयः पुरुषस्वरूपं क्रियावसाने पुरुषं स्मरेत् इति। यदि पुनः कदाचित् प्रमातुः परमेश्वरप्रसादात् प्रबुद्धता परमशिवभूरभ्येति हृदयगोचरं तदा न किंचित्प्रयोजनं सत्कारवस्तुविषयध्यानपूजाद्याटोपेन तथा च पशुप्रमातारं प्रत्येव वसिष्ठोपदेशः यावदप्रतिबुद्धिस्त्वमनात्मज्ञप्तयास्थितः तावच्चतुर्भुजाकार-देवसंज्ञापरो भवति सति पुनर्द्वैतप्रत्ययलक्षणाबोधख्याति विगलने सामरस्ये आरूढस्य योगिनो ध्यानानुपयोगित्वं निष्कण्टकम्। एवच्च हृदि निधाय स्वयं परमेश्वरेण गणप्रमुख भृंगिरिति संहितायां निरूपितम्। सदेवाग्रे इदमासीदिति वेदेषु निश्चयः।

न स्पन्दो नापि वै ध्यानं न स्फुरन्नपि कापि हि इति उपक्रम्य

सर्वं सूते जगद्यस्माद्विज्ञाना त्रायते जगत्।

सवितुश्चैव या शक्तिः सावित्रीति च तां जगुरिति वोधार्क शक्तिं सावित्रीं मध्येऽभिधाय ध्यातुः या साधकैः सा हि गायत्रीस्तत् स्वरूपिणी सामरस्ये महादेविध्यानसंज्ञेविलीयते स्त्रीत्वशंका न कार्याचेत्यादिनोपसहृतम् गायत्री प्रणवैक्यं गायत्रीनिर्णये तत एवान्वेष्यम् ननु वोधादित्यस्य संबन्धि प्रकाशं धीमहीति न मनसि रोहति न हि बोधप्रकाशयोः कश्चिद्भेदः आदित्यप्रभयोरिवेति चेत् सत्यम्। उपचारेण निर्देशोयम् ओउम् नमः। परमाकाशशायिने परमात्मने राहोः शिर इत्यादिवत्। नन्वस्तु पारमेश्वर ईदृशः स्वभावः किमस्माकं तद्विमर्शेन न हि देवदत्तस्य सत्तया परोपकृतिरहितया यज्ञदत्तस्योपयोग इत्याशंक्याह वरेण्यमिति। वरेण्यं वरणीयं कांक्षणीयं निष्कारणमेव स्वरूपनिर्मलीभावापादनेन स्पृहणीयमिति यावत् इति पुष्कल एवैतद्विमर्शः। न हि स्वात्मम्भूत प्रकाशपरामर्शं[७] विस्मृतिर्युक्तोन्मत्तमृते श्रुतयो[८] हि परामर्शमेवोपदिशन्ति तमेवैकं जानथ आत्मनमन्या वाचो विमुञ्चथ अमृतत्वस्यैष सेतुः आनन्दमयः परमात्मा स्वभावात्मा ज्ञातव्यः। तमेव विदित्वाऽमृतत्वमेतीत्यादयः। स्पृहणीयत्वमेव मनसि निधायाह भट्टनारायणः भगवन्भवभावत्कं भावं भावयितुं रुचिः पुनर्भवभयोच्छेददताकस्मैन[९] रोचते इति। महेश्वरस्य षष्ठीविशेषणेन ध्येयत्वं दृढयति देवस्येतिदिवुक्रीड़ादौ तेन सर्वोत्तीर्णत्वं सर्वकर्तृत्वं सर्वप्रकाशकत्वं सर्वस्तुत्वं सर्वगतत्व

सूचितं सृष्ट्याः पाण्डवोक्तायाः क्रीडायाः प्रथमं निर्देशान्मुख्यतया सच्छास्त्र प्रसिद्धारोहावरोहदोलाकेलिना विश्ववैचित्र्य क्रीडाशीलस्येत्यर्थ एकाकी नः रमाम्यहमितिन्यायात्। यथा चेयं दोलाकेलिस्तथास्तव चिन्तामणि विवृतौ क्षेमराजपादैर्दर्शितस्तृतीयश्लोके। अथ मन्त्रार्थः—

यतो वा इमानि भूतानि जायंते येन जातानि
जीवन्ति यत्प्रयन्त्यभिसंविशन्ति तद्ब्रह्म।
सृष्टिसंहारकर्त्तारं विलयस्थितिकारकम्
अनुग्रहकरं देवं प्रणतार्तिविनाशनमिति।।

वेदतन्त्रोक्तरीत्या सदा पञ्चविधकृत्यकारित्वं चिदात्मनो भगवतः प्रसिद्धमेव। यथा भगवान्—

शुद्धाशुद्धाध्वस्फारणक्रमेण स्वरूपविकासरूपाणि सृष्ट्यादीनि करोति। तथा संकुचितचित्छक्तितया संस्कारिभूमिकायामपि[६०] पंचकृत्यानि विधत्ते एतच्च यथा तथेश्वरप्रत्यभिज्ञादौ वितन्य[६१] निर्णीतं तत एवावगन्तव्यमिति[६२] नेहायस्यते[६३] व्याख्यामात्र प्रवृत्तैरस्माभिः। जीवदशायामपि पंचविधकृत्यकारित्वमात्मीयमनवरतमेतन्मन्त्रार्थचिन्तनेन परिशील्यमानं सन् माहेश्वर्यमेवोन्मीलयेद्भक्तिभाजाम्। तरति शोकमात्मवित्, ब्रह्मविद्ब्रह्मैव भवति।[६४] तस्माच्छोभनयुक्तं वरेण्यं भर्गो देवस्य धीमहीति। ननु य आत्मनि तिष्ठन्नात्मान मन्तरोऽयम यति यमात्मानं वेदयस्यात्माशरीरं एष ते आत्मान्तर्याम्यमृत इति वाजसनेय ब्राह्मणोपनिषदन्तर्गतेऽन्तर्यामि—ब्रह्मणे अन्तर्यामी उपास्यो दृश्यते। ईश्वरो वा आत्मा वा, सर्वत्र **ईश्वरः सर्वभूतानां हृद्देशेऽर्जुनऽतिष्ठति, तमेव शरणं गच्छे**त्यादि श्रुतिस्मृति प्रसिद्धो ध्येयो दृश्यते ननु भर्गः पठित इति कोऽयमपूर्वः प्रकाशो नामेत्याशङ्क्य एकस्या एव संविदोऽन्तर्यामीश्वरो नारायणः प्रकाशो बोधः स्वभाव इत्यादि तत्तन्नामान्तरमेवेति प्रचोदकत्वमप्यस्यैवेत्यभिसन्ध्याह धियो योनः प्रचोदयादिति। यद्वा यदि प्रकाशरूप एव गायत्र्याख्यः परमेश्वरः स्वभावस्तर्हि जाड्यमस्यायावाह्य जडप्रकाशवदित्याशंकां शिथिलयंश्चेतनत्वमुपदिशति[६५] धियो योन इति।[६६] अनेन तृतीयपादेन विमर्शात्मक एव प्रकाशतयोपोद्बलितः अन्यथा निर्विमर्शस्य जडतारूषितस्थायीप्रचोदकत्वानुपपत्तिः[६७] चेतनस्य विप्रष्टुः[६८] सर्वान्तःकरण-नियामकत्वसंभवात्[६९] यत् प्रत्यभिज्ञाग्रन्थो जरीजृंभते स्वभावमवभासस्य[७०] विमर्शं विदुरप्रकाशोऽर्थोपरार्थोविस्फटिकादिजडोपम इति।[७१] अथवा यदि भर्ग एव ध्येयः सवितृसंबन्धी तर्हि बहिस्थः सूर्यमण्डलमुपास्यमिति कस्यचिदाशंका स्यात्तन्नि-वारणायादित्यस्वरूपं निरूपयति धियो यो न इति। यः संवित्स्वरूपः श्रुतिस्मृति-विषयेऽन्तर्यामि शब्दवाच्यः चिन्ताद्वयान्ते व्यापकतयाऽनुभूयमानोऽनुसंधाता विशुद्ध

चिन्मात्रस्वरूपो जडानां प्रकाशानामपि प्रकाशकः सर्वकारणमात्मा अयमेवोन्मेष इत्युच्यते।

रहस्यशास्त्रेषु यद्धारणाभ्यासवशाद्बिन्दुनादाद्यावस्था– योगिनां प्रादुर्भवन्ति नः अस्माकं रुद्रक्षेत्रज्ञप्रमातृणां धियोऽन्तःकरणानि प्रचोदयात्प्रचोदको भवति। तत्तकर्त्तव्याध्यवसायकारयितृत्वेन सर्वेन्द्रियप्रेरको भवतीत्यर्थः। अयमभिप्रायः सर्वेन्द्रियप्रवर्तको विमर्शप्राणईश्वरः[७२] सर्वज्ञः उपास्यो ब्राह्मणैर्नतु निर्विमर्शं शान्तमचेतनं ब्रह्म ध्येयमिति निष्क्रियब्रह्मवादिमतनिरास इति। अयमेवोपदिष्टः **स्पन्दे एकचिन्ता प्रसक्तस्य यतः स्यादपरोददः। उन्मेषः स तु विज्ञेयः स्वयं तमुपलक्षयेदिति** स्मृत्यन्नविदेपि

जानामि धर्मं न च मे प्रवृत्तिः जानाम्यधर्मं न च मे निवृत्तिः।
केनापि देवेन हृदि स्थितेन यथा नियुक्तोऽस्मि तथा करोमिति।।[७३]

वसिष्ठमहर्षिणापि पदे पदे निर्णीतः।

देशाद् देशान्तरं दूरं प्राप्तायास्संविदः क्षणात्।
यद्रूपममलं मध्ये तद्रूपं परमात्मनः।

देशादेकविषयाद्देशान्तरं मध्येचिन्ताद्वयमध्ये अमलमनुसन्धेयचिन्ताद्वय-व्यापकमनुसंधातृरूपं विशुद्धचिन्मात्रमित्यर्थः। भागवतपुराणेप्येतन्मन्त्रार्थो दर्शितः। य इह वा स्थिरचरनिकराणां निजनिकेतनानां मनइन्द्रियासुगणानतात्मनः स्वयमात्मान्तर्यामी प्रचोदयतीति मयापि स्तुतिद्वारा ध्यायेम स्पृहणीयं तत्तेजः सावित्रमैश्वर्यं[७४] सदाशिवादिकीटान्त विश्वबुद्धिप्रचोदकमिति सर्वेश्वरः प्रकाशात्मा सर्वव्यापी सर्वस्तुत्यः सर्वगतः सर्वान्तर्यामी सर्वोपास्यः परमेश्वर एवेति मन्त्रपदानां लक्ष्यार्थः। वाच्यार्थस्तु निगदव्याख्यातोपि प्रतिपद व्याख्यातः। परो राजसीति मन्त्रस्तु वृहदारण्यकोपनिषद्गायत्री– 'ब्राह्मणे विवृतत्वान्न निर्णीतः। अस्मदभिमते जपादौ तस्यानावर्तनीयत्व, दर्शनाच्च मन्देहान्प्रति जलाञ्जलि–प्रक्षेपसमय पवनस्य पाठो दृश्यते। यत्र कैश्चिदुक्तं जप्ये तु त्रिपदा ज्ञेयाद्यर्चने तु चतुष्पदेति स्मृत्युक्तत्वाद्गायत्र्याः पूजनविषये चतुष्पदीत्वं चतुर्थः शब्दस्तु परोरंजस्य **सावितितत्रेभ्रान्ताः** पादत्रयेणैव षड्भिर्वर्णैः पादगणना-च्चतुष्पदीत्वसिद्धेः स्कन्दपुराणादिषु तथैवोक्तत्वादित्यलम्। ये सदैवैतत्परिशीलयन्ति ते स्वरूपविकासमयं विश्वं जानाना जीवन्मुक्ता इत्याम्नाताः **येतुना तथाते शुद्धप्रायाः** कर्मस्वनधिकृताः एतादृश विश्वोर्त्तीर्ण विश्वमयमहेश्वर प्रत्यभिज्ञार्थमेव चतुर्वेद विषय उपदेशः तपोयज्ञदानादीनां कर्मणां तत्र तत्रास्मिन्नेवार्पणे भगवतोपदिष्टम् **यत्करोषि यदनासि मत्कर्मकृन्मत्परमो मद्भक्तः सङ्गवर्जित** इत्यादिना आसनप्राणायामादि क्लेशकल्पनाप्येतत्प्रत्यभिज्ञानं फलैव वेदयज्ञयोगादीनामीश्वरप्रत्यभिज्ञा फलत्वं। भागवते

दर्शितम्–

वासुदेवपरा वेदा वासुदेवपरा मखाः वासुदेवपरा योगा वासुदेवपराक्रिया इत्यादि तस्मात्सर्वप्रमातृ- भिरेतन्मन्त्रार्थचिन्तनदार्हो न सदैव स्वात्मविमर्शः कार्यः येन कदाचिन्मन्त्रमूर्तिः स्वतन्त्रचैतन्यमहेश्वरो भगवानुन्मेषभट्टारकः स्वभावप्राप्त्युपाये समावेशात्मनिसत्पथ एवं चोदनं करिष्यतीति प्रमाता शिव एवं भवेत् तदुक्तं विज्ञानभैरवे–

सर्वज्ञः सर्वकर्त्ता च व्यापकः परमेश्वरः स एवाहं शैवधर्म इति दार्ढ्यां छिद्भ्श्वो भवेत् दृश्यतासंवित्सार किंजल्क चर्वर्ण चंचरीकेण भट्टनारायणे-नापित्युत्थानदशायां[७५] समावेश प्रार्थना कृता यथा **गायत्र्या गीयते यस्य धियां तेजः प्रचोदकम् चोदयेदपि कश्चिन्नः स धियः सत्पथे प्रभुरिति** औपनिषद-पक्षेणायप्यर्थोदर्शयिष्यते। सविता आदित्य उद्गीथः प्रणव इति यावत् अथ खलु य उद्गीथः। स प्रणवो यः प्रणवः स उद्गीथ इत्यसौ एव आदित्य उद्गीथ एष प्रणव इत्येवं ह्योहेतिश्रुतेः। सवित्रुद्गीथभक्त्यंशः प्रणवः बह्वृचीनां शास्त्राङ्गभूतं ओंकारः स एव उद्गातृणामुद्गीथः शास्त्रस्तोत्रोपकारकतया भिन्नस्थानवर्त्तिनोरोङ्कारव्यक्त्योरभेदः। सवितुः, प्राणादित्यस्य प्रणवशरीरस्य भर्गो ज्योतिश्चक्षुषि स्थितं प्रसिद्धस्य जगदवभासकत्वेन विभाव्यमानस्यादित्यस्य ज्योतिर्वाह्ये आदित्यमण्डलात्मानिश्चितं च धीमहि ब्रह्मतेजः स्वरूपेण य आदित्ये तिष्ठन् य श्चक्षुषि तिष्ठन्नित्यादिश्रुतेः। अकारोकारोमकाराख्येषु प्रणवावयवेषु एकैकं त्रिकं त्रिकमवयवशो विभज्य ओंकाराङ्गिनः ओमिति स्त्रीपुंनपुंसक लिङ्गवतो अग्निवाय्वादित्यब्रह्मरुद्रविष्णुगार्हपत्यदक्षिणाग्नि आवहनीयऋग्यजुः साम भूर्भुवः स्वर्भूतं भव्यं भविष्य प्राणोग्नि मूर्यः अन्नमापश्चन्द्रमाबुद्धिर्मनोहङ्कारः प्राणोपानोव्यान इत्यादि प्रणवात्मकं सर्वं ध्यायामः। प्राणादित्यात्मन एव ग्रहणवैशिष्ट्य ध्येयमित्यभिप्रायः। प्रणवात्मकमपि प्राणादित्ये सर्वस्य जगत ओतप्रोततयावस्थानाद्वयमेव प्रणवात्मनो नास्मत्तोन्यत्किंचिदिति धीमहित्यस्याशयः। तथा च मैत्रोपनिषत् यद्ब्रह्मतज्ज्योतिः यज्ज्योतिः स आदित्यः सर्व एष ओमित्येतदात्मा भवत् स त्रेधात्मानं व्यकुरुत ओमिति तिस्रो मात्राः एताभिः सर्वमोतं प्रोतं च एषोस्मि इत्येव ध्यायत आत्मानं युंजीतेति अर्थ भर्ग य इति **योरुवाश्रमुष्मिन्नादित्ये निरितूः तारकोलिणिवा** एष भर्गाख्योभाभिर्गतिरस्य ही ति भर्ग इत्यादिनामनु। प्रतीकार्थोस्यामेव षष्ठे प्रपाठके वितत्य निर्धारित इति तत्रैवावधार्य इति। अन्यविवरणकारैरपि एतां च संध्यादौ जपतोऽनाद्यविद्यावासनो पप्लवोपप्लुत-देहेन्द्रियाद्युपद्रवविद्रवे सत्यखिलप्रपञ्चविहीनचैतन्यसुखभावपरंब्रह्मलयलक्षण मोक्षप्राप्तिर्भवति। कामिनां च स्वर्गादिप्राप्तिरित्युक्तमिति शिवम्। परतत्वात्परैरविना

गायत्रीमन्त्र उत्तमेव्याख्या विदुषाशिवेनरम्याशंकर चोदनवशीकृते नेयम्। समाप्तेयं गायत्रीमन्त्रविवृतिः स्मृतिः।

श्रीशिवस्वामिनः–

उपाध्यायकुलोत्पन्नशिवरामप्रकाशिता।
श्रीविद्यातुष्टये भूयाद्गायत्रीविवृतिः परा।
यद्यपीयं मया दृष्टास्वात्मानन्दविवृद्धये।
अन्योपि कश्चित्तदपि कृतकृत्योऽनया भवेत्।।
शास्त्रान्तरैकरसिकैः क्षन्तव्यं विबुधैः परैः।
स्वविनोदं विरचयन्ननिन्द्यो यज्जनो भुवि।।

समीक्षा



मञ्जुनाथग्रन्थावलिः प्रकाशिता

-गोविन्दचन्द्रपाण्डेयः

लोकप्रियसाहित्यग्रन्थमाला ८-मञ्जुनाथग्रन्थावलिः-प्रथमभागे प्रथमः खण्डः-जयपुरवैभवम्, गोविन्दवैभवम्, पृ.सं. ४५० मू.३२५/- प्रथमभागे द्वितीयखण्डः साहित्यवैभवम् पृ.सं. ५१०, मू. ३५५/- द्वयोः प्रधानसम्पादकः- प्रो.राधावल्लभत्रिपाठी, सम्पादकौ-देवर्षिकलानाथशास्त्री, डॉ. रमाकान्तपाण्डेयः, प्रका. राष्ट्रियसंस्कृतसंस्थानम्, ५६-५७, इंस्टीट्यूशनल एरिया, जनकपुरी, नई दिल्ली-५८

अधुनातन-संस्कृत-साहित्यस्य युगपुरुषत्वेन विख्यातानां, संस्कृतकाव्ये, गद्ये च नूतनविधानामुद्भावनं विधाय युगान्तरमुपस्थापितवतां, संस्कृतपत्रकारतायाः पुरोधसां कविशिरोमणिभट्टश्रीमथुरानाथशास्त्रिणां (''मञ्जुनाथो''पनाम बिभ्रतां) (१८८९-१९६४) साहित्यसृष्टिर्विपुला, विविधा चाऽस्तीति विदन्त्येव साहित्यमर्मज्ञाः। ''साहित्यवैभवम्'', ''जयपुरवैभवम्'', ''गोविन्दवैभवम्'' इत्यादयो नूतनच्छन्दोबद्धाः काव्यग्रन्थाः, आदर्शरमणीत्यादय उपन्यासाः, ''किन्तोः कुटिलता'' इत्यादयो ललितनिबन्धाः, रसगङ्गाधर-कादम्बरीप्रभृतीनां श्रेण्यग्रन्थानां ससम्पादनं टीकालेखनम्, गाथासप्तशत्याः, हिन्दीकवेर्विहारिणः सप्तशत्याश्च समच्छन्दोनुवादः इत्येवंविधा विपुला साहित्यसृष्टिर्विंश्यां शताब्द्यां देशख्याताऽभूत्। अत एव साहित्येतिहासकारैराधुनिकसंस्कृतसाहित्यस्य युगविभाजनं कुर्वाणैः १९३०-१९६० मध्यगं युगं ''भट्टयुग'' त्वेनाऽभिहितमभूत् (पं. बलदेवोपाध्यायायस्य प्रधानसम्पादकत्वे प्रकाशितस्य संस्कृत वाङ्मय का बृहत् इतिहास इत्यस्य सप्तमे खण्डे)।

इदमपि साहित्यविमर्शकैः स्पष्टीकृतमभवद् यत् ''गजल'' गीतेरवतारणा उर्दूत इतरभाषासु सर्वप्रथमं संस्कृतेऽभूदित्याश्चर्यकरम्, तदनु हिन्दी-गुजराती-सिंधीप्रभृतिष्वन्यासु भारतीयभाषास्वभूत्, सेयमवतारणा च भट्टमञ्जुनाथेनाक्रियत। हिन्द्यां ललितनिबन्धाः परस्तात्प्रासरन् तत्पूर्वं संस्कृते ललितनिबन्धा व्यलेख्यन्त, भट्टपादास्तेषां स्रष्टारोऽभूवन्। भट्टमहोदयानां सेयं विविधा विपुला च साहित्यसृष्टिः प्रायो लक्षपृष्ठात्मिकाऽस्ति। एतस्या भूयानंशो दुर्लभः सञ्जातोऽभूत्, कतिपया रचनास्त्वलभ्या एव सञ्जाताः, तदानीन्तनानां पत्रिकाणामलभ्यत्वात्। एवंविधानां साहित्यसर्जकाणां समग्रं साहित्यं पाठकैरुपलभ्येत,

इत्येतदर्थं दिल्लीस्थेन राष्ट्रियसंस्कृतसंस्थानेनैतादृशानां विदुषां ग्रन्थावलीप्रकाशनस्योपक्रमः प्रारब्ध इति ज्ञात्वा प्रसीदेयुर्विद्वद्वर्याः। सर्वप्रथमं भट्टमथुरानाथशास्त्रिमञ्जुनाथानां ग्रन्थावलिरस्मिन् क्रमे प्रारभ्यते यस्याः खण्डद्वयं सपद्येव प्रकाशमागतम्।

सेयं ग्रन्थावलिर्विभिन्नेषु भागेषु च प्रकाश्येतेति योजना। एतस्यां प्रथमभागस्य काव्यकृतिस्वरूपस्येदं खण्डद्वयम्। प्रथमे खण्डे जयपुरवैभवं, गोविन्दवैभवं चेति काव्यद्वयं, कतिपयमुक्तकरचनाः, समस्यापूर्तयश्च समाविष्टाः। द्वितीये खण्डे ''साहित्यवैभवम्'' प्रकाशितम्। जयपुरवैभवे जयपुरनगरस्येतिहासः, राज्यवंशवर्णनं, नगरस्य स्थानोद्यानादीनां, विशिष्टव्यक्तीनां, विदुषां च वर्णनं कवित्त-दोहा-चौपाईप्रभृतिषु हिन्दीच्छन्दःसु, संस्कृतच्छन्दःसु च निबद्धमस्ति। गोविन्दवैभवे भक्तिकविता संस्कृत-हिन्दी-उर्दूप्रभृतिच्छन्दःसु गीतिषु चास्ति। द्वितीये भागे साहित्यवैभवाख्ये काव्यसंग्रहे नवरस-ऋतुवर्णन-नवयुगवर्णन-नायक-नायिकाभेदप्रभृतिविषयिणी कविता, अन्योक्तयः, बिहारिप्रभृतीनां कवीनां समच्छन्दोऽनुवादास्तु सन्त्येव, समस्तेषु संस्कृतच्छन्दःसु काव्यरचना, समस्तहिन्दीच्छन्दःसु संस्कृतकाव्यं, समस्तासु उर्दूगीतिविधासु लक्षणपरिचायनपूर्वकं संस्कृतकाव्यरचना इत्यादिकं विशिष्य चमत्कारजनकं प्रभावि च कृतिजातमपि समाविष्टम्।

एवंविधैरेव नवप्रयोगैस्तदानीं नवजागरणमानायितमभूत्, तत एव च भट्टमथुरानाथानां युगप्रवर्तकत्वमभिहितमितिहासकारैः। ग्रन्थावल्या अस्याः प्रधानसम्पादकास्तु राष्ट्रियसंस्कृतसंस्थानस्य कुलपतिवर्याः प्रो.राधावल्लभत्रिपाठिनः सन्ति येषामयं प्रकल्पोऽस्ति, सम्पादकत्वं भट्टमथुरानाथशास्त्रितनूजैः स्वयं सुप्रथितविद्वद्वर्यैः कविभिः समालोचकैश्च राष्ट्रपतिसम्मानितैः देवर्षिकलानाथशास्त्रिभिरनुष्ठितम्। तैः स्वकीयभूमिकायां नवयुगीनसंस्कृतसाहित्यं परिचायितमस्ति, तदनु तैर्ग्रन्थकारस्य भट्टमथुरानाथ-शास्त्रिणो जीवनं कृतित्वं च सविस्तरं विवृतमस्ति। सहायकेन सम्पादकेन डॉ. रमाकान्तपाण्डेयेन भट्टपादानां टीकाग्रन्थानां परिचयः प्रत्तः। पूर्वमपि श्रीमता पाण्डेयेन भट्टमहोदयानां गद्यसाहित्यं सुसम्पाद्य प्रकाशितमभवत्।

ग्रन्थावल्यामस्यां मूलकाव्यैः सह स्वयं कविना निबद्धा संस्कृतटीकाऽपि मुद्रिता यया काव्यबोधने सुमहत् साहाय्यमनुष्ठीयते। हिन्दीटीकादिकं, यत् गीताप्रेसादिभिः पूर्वप्रकाशितेष्वेषु काव्येष्वभूत्, नाऽत्र समाविष्टम्, मूलग्रन्थकारस्य समस्तं साहित्यं सुरक्षिततया पाठकेभ्यः प्राप्येतेति सर्वात्मना प्रशंसनीयोऽयं प्रकल्पः। एतत्कृते संस्थानकुलपतयः सम्पादकद्वयं सर्वे च सहयोगिनः सुभृशं साधुवादार्हाः। नूनं संस्कृतपाठक-समुदाय एतेषां कार्तज्ञ्यं सर्वदा बिभृयादित्यत्र नास्ति संशीतिलेशः।

नवीनः काव्यशास्त्रग्रन्थः

देवर्षि-कलानाथशास्त्री

अभिनवकाव्यालङ्कारसूत्रम्- प्रणेता प्रो. राधावल्लभत्रिपाठी, सम्पादको हिन्दी व्याख्याकारश्च- डॉ. रामकान्तपाण्डेयः, प्रकाशकः-जगदीशसंस्कृतपुस्त-कालयः, झालानियों का रास्ता, जयपुरम्, पृ.सं. ३९०, मू. ५००रु.

काव्यशास्त्र-लक्षणग्रन्थानामनेकशताब्दीव्यापीतिहासः सुविदितः। एतेषु लक्षणग्रन्थेषु भामह-वामनानन्दवर्धन-मम्मट-विश्वनाथ-जगन्नाथादिप्रणीतेषु बहवः कारिका- वृत्तिशैलीबद्धाः सन्ति, बहवः सूत्र-विवृतिबद्धाः सन्तीत्यपि सुविदितम् लक्षणग्रन्थानामयं क्रमोऽद्यावधि प्रचलतीतीदमपि गतेषु दिनेषु बहूनामाधुनिकसाहित्यविदुषां नूतनैर्लक्षणग्रन्थैः प्रत्यायितम्। एषु अभिराजराजेन्द्रमिश्राणामभिराजयशोभूषणं प्रकाशितचरं यद् 'भारत्या' मपि समीक्षितचरमिति स्मरेयुः पाठकवर्याः। अन्येऽपि तादृशलक्षणग्रन्था भारत्यां चर्चितचराः। क्रममिमं परिचालयन् राष्ट्रियसंस्कृतसंस्थानकुलपतीनां डॉ. राधावल्लभत्रिपाठिनां काव्यशास्त्रीयो लक्षणग्रन्थः प्रकाशितोऽभूत्तस्य हिन्दी-अनुवादसहितं नूतनं संस्करणं जयपुरात् प्रकाशितमिति सूचयन्तः प्रमोदामहे।

"अभिनवकाव्यालङ्कारसूत्रम्" इति शीर्षकं वहन्नयं ग्रन्थोऽधिकरणत्रये विभक्तोऽस्ति। अयं सूत्र-विवृतिशैल्यां निबद्धोऽस्ति। प्रथमं तु "लोकानुकीर्तनं काव्यम्" "स च लोकस्त्रिविधः" आधिभौतिकः, आधिदैविकः, आध्यात्मिकश्च। इत्यादिशैल्यां सूत्राणि दत्तानि, तदनन्तरं तेषां विवृतिः पद्ये गद्ये च सोदाहरणा प्रदत्ताऽस्ति। प्रथमेऽधिकरणे काव्यलक्षणं, द्वितीयेऽलङ्कारनिरूपणं तृतीये च काव्यभेदानां निरूपणमस्ति। मध्ये मध्ये कारिकारूपेण अनुष्टुप्सु आर्यावृत्तानुहारिषु छन्दोबद्धेषु पद्येष्वपि च कुत्रचित् स्वाभिप्रायो लक्षणकारेण प्रकटीकृतोऽस्ति।

सर्वत्र लक्षणकारस्य क्रान्तिकारिणी, 'नवा' दृष्टिः, नूतनोऽभिगमः, अभिनवतायां च प्रवृत्तिर्दृग्गोचरीभवति, प्राचां खण्डनमपि वृत्तौ कृतं दृश्यते। यथा तृतीयेऽधिकरणे काव्यभेदेषु महाकाव्य-खण्डकाव्य-गीत-मुक्तक-छन्दोमुक्त-कविता-गजल-समस्या-निबन्ध-कथोपन्यास-संस्मरण-रेखाचित्र-जीवनचरितात्मकथा-यात्रावृत-रूपकेति भेदा लक्षिताः। अत्र नूतनानि प्रस्थानानि समावेशितानीति स्पष्टमेव। "दिङ्मात्रमिदं

निरूपितमिति" पर्यन्ते कथयतो लक्षणकारस्य तात्पर्यमिदमेव प्रतीयते यत्प्राप्ते समये स रूपकस्य सर्वान् नूत्नान् भेदान् विवेचयिष्यति। ग्रन्थेऽस्मिंस्तु रूपकस्य भेदद्वयमेव सूचितम्। एकाङ्कं नाटकं च। एकाङ्कं प्रसङ्गविशेष एव प्रस्तूयते, नाटके तु समग्रं जीवनमिति। यथासमयमग्रे (आगामिनि ग्रन्थे) लक्षणकारो रूपकाणामन्यानपि प्रकारान् सूचयेदिति सम्भवति यथा रेडियो रूपकं (यत् श्रव्यं भवति, नाटकस्य दृश्यकाव्यत्वे स्वीकृतेऽपि!) दूरदर्शनधारावाहिकम् (दृश्यश्रव्यम्), चलचित्रम् इत्यादीन्।

यथा लक्षणप्रस्तुतौ, भेदोपभेदपरिकल्पने च सर्वथा नूतना दृष्टिरेव ग्रन्थेऽस्मिन् परिलक्ष्यते, तथा उदाहरण-प्रस्तुतावपि नूतना दृश्यते। लेखकेन नूतनानामेव कवीनां डॉ. हर्षदेवमाधवसदृशानां, स्वस्य वोद्धरणान्युदाहरणरूपेण प्रस्तुतानि बहुषु स्थलेषु।

सर्वस्यापि ग्रन्थगतस्य वस्तुनो हिन्द्यामनुवादो डॉ. रमाकान्तपाण्डेयेन कृतोऽस्ति। अनेन ग्रन्थस्य सर्वग्राह्यत्वं संजातमस्तीति वर्धापयामो लेखकमनुवादकं च द्वावपि। हिन्दीव्याख्याया नाम "अभिनवदीपिके" त्यस्ति।

शीघ्रतायां मुद्रितमिदं संस्करणमिति यत्र कुत्रचिद् या अशुद्धयः प्रतीयन्ते ता मुद्रणाशुद्धयः स्युरिति सुशकमनुमातुम्। अग्रतरेषु संस्करणेषु तासां संशोधनं सम्पत्स्यत इति स्पष्टमेव।





राष्ट्रियसंस्कृतसंस्थानम्

मानितविश्वविद्यालयः

नवदेहली